الفلسـفة والدين
جـدلية الفكـر والاعـتقاد

إعداد
د/ محمد محمدى سليمان



الفلسفة والدين: جدلية الفكر والاعتقاد

من طبيعة الإنسان ألاَّ تستقيم حياته بدون نوع من التوافق بين جانبين أساسيين يتصل أحدهما بالوجدان والشعور والدين والأخلاق، ويختص الآخر بالعقل والتفكير العلمى المنطقى الخالص، وفى المراحل المبكرة لبزوغ الوعى والتفكير البشرى لم يكن هناك تمايز بين الجانبين، أو بين تفكير دينى وآخر علمى، إذ كان الكاهن أو الساحر أو من بيده مقاليد الأمور فى القبيلة أو العشيرة يحاول بما أوتى من فطنة وخبرة أن يوائم بين الشعور الوجدانى السائد فى مجتمعه، وبين النظم الاجتماعية والاقتصادية السائدة أو التى يُريد سَنَّها، فيصوغ تبريرات وعقائد وطقوساً تنتظم وفقاً لها حياة المجتمع، ويُعَدُّ من يخرج أو يعترض عليها صابئاً أو فاسقاً يجب عقابه جنائياً، وغالباً ما كان يتم إعدامه أمام جمهور المجتمع تدعيماً لدوام النظام القائم بما ينطوى عليه من مكاسب وميزات للبعض، وواجبات والتزامات على الآخرين.

ورغم محاولة الطبقة المسيطرة الحفاظ على الوضع القائم، وتجميد الاعتقاد، وإيقاف الحراك الفكرى، فإنَّ تاريخ البشرية يشهد دائماً ظهور أفكار وتصورات تَطْرَحُ نظاماً مخالفاً ترى فيه رقياً بالحياة الإنسانية، وعليه أن يُواجه قدراً من الدفع والصراع لإثبات صلابته وأفضليته فى النظم والعقائد المسيطرة، فإذا أثبت نجاحاً أخذت به العقول الواعية التى تقبَلُ النظر فى الجديد بروّيَةٍ وتَدَبُرٍ وقدرةٍ على الموازنة والتمحيص والتبصر بالنتائج والمزايا التى قد ينطوى عليها، فتدفع ما هو صالح ليصبح قاعدة للعقائد ونُظُم الحياة فى المجتمع، وإلاَّ ظلَّ المجتمعُ على جموده وعناده، وتخلَّفَ عن ركب الحضارة الإنسانية السيَّار، والمتطور دوماً فى المجتمعات ذات الفكر الحرّ، والقادرة على التفلسف والإبداع واستيعاب الفكر الجديد بعد تمحيصه واستيفاء البرهان والدليل، والسماح بالتجريب والتعديل، خاصة وأنَّه قد يأتى ملبياً لحاجة أحد الجانبين: الروحى أو المادى، على حساب الجانب الآخر، ومن ثمَّ يظلُّ الطرح قائماً تتدافع فيه القوى الروحية والماديَّة إلى أن تتولد أُطروحة فكريَّة أقرب إلى التوازن واستيفاء حاجات الجانبين معاً.

ويروم هذا العملُ كشف بعض جوانب المسيرة الحضارية التى تتجادل فيها الأفكار الفلسفية والدينية للكشف عن أسباب فشل أو نجاح صيغ التآلف – وليس مجرد الجدل والمناظرة – بين العقيدة والفكر، إمَّا فى دفع مسيرة الحضارة للتقدم والازدهار البنَّاء، أو فى تعويق وعرقلة التطور والارتقاء، والوقوف بمسيرة المجتمع عند حدٍ معينٍ وتقاليد جامدة للحفاظ على مصالح ومزايا طبقيَّة أو فئوية أو إثنيَّة، وكيف يظهر الصراع من أجل إعادة المجرى الجدلى البنَّاء؟ وما يُستخدم للغرضين من وسائل وأدوات التفسير والتأويل، أو القهر والإقصاء؟ وكيف تُستخدم العقيدة الدينية كدافع نفسى ومثير للطاقة الوجدانية، وأيديولوجيا لتبرير الفكر وتدعيمه، سواءٌ أكان من يستخدمها مؤمناً بها، أو غير مؤمن؟ وتلك هى الإشكالية الأساسية للبحث، وقد اقتضت بدورها طرح بعض الأسئلة الموجهة والضابطة لمساره، وهى:

١- كيف ظهر الوعى البشرى معبراً عن نفسه فى الدين والأسطورة؟ وما أهم مظاهرهما المبكرة؟ وما دلالتها للفكر البشرى سواء القائم وقتها، أو الفكر الإنسانى عامة؟

٢- كيف تطورت العقائد اليهودية من الاغتراب الحضارى والفكرى إلى أيديولوجية الحركة الصهيونية التى تعتبر النص الدينى نتاجاً للوعى التاريخى، ووسيلة قابلة للتعديل والتطوير بما يُلبى حاجة وأهداف وطموحات معتنقيها؟

٣- ما المسار العقائدى والفكرى الذى أدخل الحضارة الأوربية المسيحية فيما أَطْلَق عليه المؤرخون "العصور الوسطى المظلمة"، وفرَّقَ الديانة المسيحية إلى مذاهب متناحرة، وكيف استطاعت التخلص من تخلفها الفكرى والنهضة وصولاً إلى عصور العقل والتنوير، وهل ما تزال هناك جدليَّة بين العقيدة والفكر الغربى المعاصر؟ وما مظاهرها وتأثيرها فى ظلِّ التطور العلمى المعاصر؟

وتتمثل الأهمية النظرية للبحث فى بيان مدى التأثير المتبادل بين الفكر والاعتقاد، وكيفية الربط بينهما فى علاقة جدلية بناءة تصلُح لدفع حركة التقدم الحضارى، وتحول دون الوقوع فى براثن التشدد الناتج عن الجهل بطبيعة حركة التاريخ والحياة، كما ترجع أهميَتُهُ العملية إلى

الاستفادة من عرض نماذج للعلاقة الجدلية بين الفكر والاعتقاد، سواء فى جانبها الإيجابى أو السلبى لتكون مرشداً لكيفية الاستفادة من تلك العلاقة بتوجيهها لصالح تقدم الحضارة، وتطوير سُبُل الحياة.

ويقتضى بحث القضية المطروحة اعتماد المنهج التحليلى النقدى، مع مراعاة التقدم فيه وفقاً لمقتضيات وضوابط المنهج التاريخى للكشف عن كيفية تطور العلاقة بين الفكر والاعتقاد، وتبيُّن الملابسات والظروف المؤثرة فى تفعيلها بطريقة إيجابية تُسهم فى تحرير الفكر الإنسانى من الركون إلى التقليد الأعمى أو التَحَجُّر الدوجماطيقى.

ولاستيفاء أغراض البحث الكامنة فيما طُرِحَ من أسئلة موجهة، تمَّ تقسيمه وفقاً لها إلى أربعة أقسام، تناول أولها موضوع الوعى الإنسانى بين الدين والأُسطورة، واختص الثانى بالعلاقة بين الديانة اليهودية، وأغراض الحركة الصهيونية، وكيف تمَّ تطويع العقيدة و"أدلجتها" لخدمة أغراض معينة، واستعرض الثالث عوامل وأسباب التأخر الفكرى فى الحضارة المسيحية، وكيفية تغلبها عليها والانطلاق نحو النهضة والتقدم، وما واكب ذلك أيضاً من ملابسات وصراعات أخرى بين الفكر والعقيدة، وجاء القسم الرابع والأخير لاستعراض بعض جوانب تقدم الحضارة الإسلامية بما اكتنفها من مشكلات وخلافات أثمرت فى إشعال جذوة الفكر، وسبر أغوار العقيدة، والتضافر بينهما فى اتجاهات شتى أثمرت مذاهب وتيارات فكرية أثرَّت فى دفع العقل الإنسانى عامة، والإسلامى خاصة، إلاَّ أنها لم تلبث أن تجمدت وكفَّ نبعُهَا عن العطاء، وتتوالى جهود المفكرين للكشف عن علل ذلك، واقتراح طرق وسُبل علاجه.

أولاً: الوعى الإنسانى بين الدين والأسطورة:

أ- الدين وبزوغ الوعى الإنسانى:

تُمثل ظاهرة التدين أولّ وعى للإنسان بالكون والحياة، ويبدو أنه عرف الشعور الدينى قبل أن يتحدد لديه الوعى بذاته، أو الوعى بمعنى الإنسانية، إذ عاشت مجتمعات إنسانية كثيرة بلا علم أو فن أو فلسفة، ونادراً ما يذكر المؤرخون مجتمعاً لم يعرف التدين، ويمكن تدريب



الحيوانات غير العاقلة على أعمال تُعد فناً، أو تُشبه العلم، ولكن لا يمكن إكسابها القدرة على التدين أو التفلسف بحال.

ومما يُرجح كون التدين أول ظاهرة عرفها الإنسان، وأكثرها عمومية وانتشاراً ورسوخاً فى نفسه، إرجاعها من منظور التفسيرات الدينية إلى "آدم" أبى البشر، أو ربطها من منظور أصحاب التفسيرات الطبيعية والمادية ببدء تخلى الإنسان عن الطور الحيوانى، وبدء وعيه بذاته ومحيطه الاجتماعى، حيث لازمه شعور يرى فى الألوهية القوة التى تُعينه فى المواقف التى يجد نفسه فيها مقهوراً، ولهذا دأب على أن يُناديها ويُقدم لها مطالبه، ويتحرى ما يمكن أن يفعله السائل من أجلها، وسُبل استعادة المظاهر التى يُرتجى بها أن تقوم بعمل مشابه لما قامت به من قبل، وعن ذلك صدرت بعض التصورات منها أن الإلهى هو كل ما يقع فوق الأرض التى يعرفها الإنسان، سواءٌ فى حدودها القصوى، أو فى باطنها، وأنها أقوى الموجودات، وتستطيع أن تُنجز كل ما لا يقدر عليه الإنسان، وتحوز كل ما يشتهيه، وما لدى الإنسان على نحو ناقص مشتت غير مأمون، هو لدى الآلهة دوماً على نحو كامل(١).

ويُبين المؤرخون أنه لا تُوجد قوة أثرت فى حياة الإنسان القديم مثل قوة الدين، إذ كان وازع الدين هو المسيطر الأول عليه فى كل حين، وشُغْلُهُ الشاغل ما يُوَلِّدَهُ الدين من مخاوف، و ناصحه الدائم ما يُوحى به من آمال، وما أوجده من أعياد هى تقويمه السنوى، وشعائره هى المـُرَبِّيَةُ له، والدافعة على تنمية الفنون والآداب والعلوم بما تتطلبه من تنظيم واحتفالات ومعابد(٢).

ويحصر "ول ديورانت" أسباب ظهور العقيدة الدينية فى: الخوف من الموت، والدهشة لما يُسبِّبُ حوادث ليس بمقدور الإنسان فهمها، والأمل فى معونة الآلهة، والشكر على ما يُصيب الإنسان من حظ سعيد، والتعجب من ظاهرتى الجنس والأحلام، إذ تظهر معجزة الخصوبة والنمو فى تربة الأرض وما تُنبته، ويرى يداً إلهية فى نمو الشجرة، وفى حمل الجنين وولادته، كما أفزعه رؤية الأموات أثناء نومه، والأثر الذى تُحدثه أجرام السماء، خاصة الشمس والقمر،

فى الأرض والإنسان، فاقتنع بأن لكل شىء روحاً، وأن العالم الخارجى ليس مواتاً، ولا خلواً من الإحساس، بل كائن حى دافق بالحياة، وهكذا تصور الأشياء والحوادث مشخّصَةً قبل أن يتصورها جوامد، وكان ذلك مصدراً لعبادة معبودات تَنِدُّ عن الحصر، منها ما هو إلهى سماوى، وما هو أرضى، أو جنسى، أو حيوانى، وما هو بشرى، وغيرها كثير(٣).

ويبدو أن تشخيص الطبيعة، وتصورها، بما فيها من جماد، على أنها كائنات حيَّة، ظاهرة ملازمة للوعى الإنسانى، ومثالها الطفل حين يصطدم بالمنضدة، فيرد إليها الضربة، وكأنه يرى فيها شخصاً، ويرى "هنرى برجسون" "Henri Louis Bergson" [١٨٥٩-١٩٤١م] أن بين تشبيه المنضدة بشخص، وإدراكها كجسم ميت، تصوراً وسيطاً، هو صورة الفعل الذى تقوم به، أى صورة الصدمة، وبذلك لا تمثل له المنضدة شخصية تامة، ونجد ما يُشبه ذلك لدى الإنسان الراشد، إذ عندما نقرأ لافتة "ممنوع المرور" لا نقتصر على ما يُدرك مباشرة، وهو المنع، بل نتصور وراء ذلك فيما يُشبه الظلام، الشرطى الذى سيوقع بنا العقاب(٤).

وعلى هذا النحو كان الوعى الإنسانى البدائى يَطْلُبُ تشخيص التصورات المجردة، رغم معرفته بتجردها فى أصلها عن المادة، فظهر التشخيص بالأصنام، والصنم لم يكن إلهاً حقاً، بل وسيلة من حجر أو خشب أو معدن يتيح للإله المثول للعيان، وفى قصص الخلق المصرية أن الإله الخالق صنع أجساد الآلهة الأخرى وفق رضاهم، من الخشب أو الحجر أو الجبس، فالتماثيل هُيئت لتكون أمكنة لهم يتخذون فيها شكلاً تراه العين، لكن الإله يبقى على ذاته، ولا يُماثل الشكل الذى يظهر فيه للعين، وورد مثل هذا التصوير فى الأساطير اليونانية عند "هوميروس" و"هزيود"، ولهذا قيل إنَّ المصريين القدماء موحدون فى الطبيعة، لا فى الله، إذ رأوا أن هناك كائنات متعددة، لكنهم أحسوا بأن لها جوهراً أساسياً واحداً(٥).

وبجانب عبادة الآلهة فى صورٍ مشخصةٍ، عرف الإنسان البدائى ظاهرة الطوطم، ويذكر "ول ديورانت" أننا لا نكاد نجد حيواناً فى الطبيعة كلها – من الجُعل [الجعران] المصرى إلى الفيل عند الهندوس – لم يكن فى بلد ما موضع عبادة باعتباره إلهاً، ولهذا جعل علماء الأجناس



لكلمة الطوطم، التى هى أصلاً اسم لحيوان معبود، دلالة على أيَّة عبادة لشىء مادى، وأُعلن الطوطم شعاراً دينياً على توحيد القبيلة التى ظنَّ أعضاؤها أنهم مرتبطون معاً برباطه، أو هبطوا جميعاً من سلالته، وأصبح علامة مفيدة تدلُّ على ما بين البدائيين من قُربى، وتُميز بعضهم من بعض، ثم أخذَ يتطور فى صورة علمانية، فكان منه التمائم والأعلام والشارات التى تتخذها الأمم شعارات لها كالأسد أو النسر وغير ذلك(٦)، لكن أصبح مدلولها رمزياً عقلانياً، وليس اعتقاداً.

وفى مصر وبابل التى كانت أكثر الشعوب تطوراً ووعياً قبل ظهور الحضارة اليونانية، كان اللاهوت حلولياً، فالآلهة حالّة فى الطبيعة، ولا يفهمها الإنسان إلاَّ على هذا النحو، ففى الشمس يرى المصريون والبابليون كل ما يعرفه الإنسان عن الخالق، ثم ظهرت صورة أكثر رقياً ووضوحاً عن الإله فى فكر حكماء مصر أمثال "بتاح حتب" الذى ظهر قبل الميلاد بسبعة وعشرين قرناً، وقبل أفلاطون بألفين وثلثمائة عام، وبيَّن فى مخطوط الحكمة أنه كان يؤمن بإله واحد، ويُعلِنُ أنه يريد أن يحدِّثَ ولده "بكلمات أولئك الذين أنصتوا إلى حكمة الرجال الذين عاشوا فى قديم الزمان، أولئك الذين استمعوا مرة إلى كلمات الله"(٧)؛ كما عاش "يوسف الصديق" بمصر، ويُرجح أن يكون ذلك فى الربع الأخير من القرن الخامس عشر أو النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وهى ذاتها الفترة التى شهدت دعوة "إخناتون" للتخلى عن عبادة آمون، إله الدولة فى عصره، وعن الآلهة التقليدية مثل أوزيريس وإيزيس وحتحور وأتوم، والتى كانت تُجسَّدُ فى صور حسيَّة بشرية وحيوانية، ودعا إلى عبادة إله واحد يكمن فى قرص الشمس، وأَطْلَقَ عليه اسم "آتون"، ليس بالمعنى الحسى، وإنما بمعنى "إت– ان– رع" وتعنى أبو رع، أو "خالق رع"، وهو الإله القادر والمتحكم فى كل شىء، بما فيه أكبر الظواهر الكونية، وهى الشمس ذاتها، فكان بذلك من أوائل الموحدين، ولهذا يرى "عباس العقاد" أنه كان يصلى إلى إله خالق واحد يكاد يقترب فى صفاته من الإله الخالق الذى يصلى له العارفون من أتباع الديانات الكتابية، لولا شائبة علقت به من عبادة الشمس، فكانت الشمس الدنيوية رمزاً لاسمه(٨)؛ ورغم أنه

لم يُتَح لهذا الوعى الدينى الجديد الاستقرار، إلاَّ أنه هيَّأ المناخ لدعوة دينية حقيقية، فكانت "اليهودية".

وقد تبدو الديانات البدائية القديمة مستقلة عن الأخلاق التى لم تكن مبادئ يتصورها عقل واع كقواعد إنسانية خالصة، بل كانت عادات لحفظ بقاء المجتمع وسلامته، وتظهر وفقاً لحاجات عملية، ويرجع رسوخها إما إلى تكرارها بمحض الصدفة، أو إلى امتداد غير واع جعل المجتمع يعتبرها إلزامية وضرورية لبقائه، ولم يكن للفرد كيانٌ ذاتىٌ، بل يرتبط كل وجوده ووعيه بقبيلته أو مجتمعه، فقد كان من تأثير الإيمان بالبقاء بعد الموت ظهور الحاجة إلى استمرار الفعل، مما أدى لدى كثير من القبائل إلى تصور قوة "المانا" كمبدأ عام للحياة، ومبدأ "طوطمى" يجمع بين أفراد القبيلة، والنفس هى الطوطم فى الفرد، وبها يُشارك فى "المانا"(٩)، ولهذا كان التضامن فى القبائل البدائية يبلغ من القوة حد شعور الجميع بأنهم مشاركون فيما يقترفه أى فرد من ذنب، على الأقل فيما هو خطير، وكان ما يردع الفرد عن قطع الرابطة الاجتماعية هو خوفه من عقاب دينى يقع عليه وحده، ولترسيخ تلك المفاهيم ظهرت الأساطير لتُثَبِّتَ دعائم الدين فى وجدان الناس، لأنها لا تُميِّزُ بين النظام المادى والنظام الأخلاقى أو الاجتماعى(١٠).

وبهذا الوعى العام أخذ الضمير ينمو كقوة اجتماعية عظيمة، ولم يقتصر على تحريك إحساس واحد فحسب تاركاً المشاعر الأخرى هادئة مطمئنة، بل حرَّك كل العوامل النفسية، واكتسب قوة آمرة انتقلت من حياة الإنسان الفردية لتُصبح قوة راسخة ومسيطرة فى المجتمع الإنسانى(١١)، وبذلك أصبح الوعى البشرى صالحاً لتلقى الوحى، والوحى – كما يذكر حسن حنفى – "مجموعة من البواعث التى تبعث على النشاط، وتدفع إلى الحركة، وليس مجموعة من الحقائق الجاهزة للإيمان والتسليم بها"(١٢).

وبظهور الأديان السماوية الكبرى " اليهودية، فالمسيحية، ثم الإسلام" اكتسب الوعى الإنسانى أبعاداً أكثر تطوُراً وعُمْقَاً، إذ بدأ يتخلص من أوهام الوثنية التى تُناقض منطق العقل أو النور الفطرى السليم، وكان أساس هذه الأوهام الجمود على التقليد، والانقياد والتصديق الأعمى



بمزاعم سَدَنَة وكهنة المعابد، فجاء الوحى الإلهى يطلب الإيمان الراسخ القائم على التصديق الواعى والاقتناع التام بالعقائد والتصورات التى تحدد للإنسان علاقته بالله، لأن شرط هذا الإيمان هو الوعى بمضمونه وتَبَيُّنُ حقيقته، وتمييزه عن أى زيف أو خداع، وكان هذا باعثاً لظهور علم العقائد، وتطور ملكة النقد، وطلب البرهان والدليل المعقول بعيداً عن التخييلات الحسيَّة التى لا يركن إليها إلاَّ العوام الذين يتقاعسون عن التفكير وإعمال العقل، ويكتفون بملذات الحس والركون إلى دَعَةِ الخيال، والولع بالنوادر والعجائب.

والوحى كما يقول "جوتهولد إفراييم لسنج" "Gotthold Ephraim Lessing" [١٧٢٩: ١٧٨١م] "لا يُعطى الجنس البشرى شيئاً لا يستطيع العقل الإنسانى أن يجده بمفرده... ولو افترضنا أن الإنسان الأول فاجأ العالم بفكرة إله واحد لكان من المستحيل أن تبقى هذه الفكرة المنقولة من الخارج، والتى لم يحصل عليها بنفسه أمداً طويلاً فى صفاتها الأولى، فبمجرد ما يبدأ العقل الإنسانى بمفرده فى تمثُّلِهَا، فإنه يُجزِّئ الواحد الذى لا يتجزأ إلى موجودات متعددة، ويُعطى لكل واحد من هذه الأجزاء علامة مميزة"(١٣)، ولذلك فإن فكرة الإله الواحد فكرة متطورة، عرفتها الإنسانية بعد تطور وارتقاء، كثمرة عمل وجهاد التقى فيه الوحى بالتاريخ، ولو أَتَتْ إلى الإنسانية وهى فى مهدها لما استطاعت فهمها أو الحفاظ عليها مُطَهَّرَةً من ملابسات المادة، ومخاطر الشِرك، ولهذا كان من الطبيعى أن ينشأ تعدد الآلهة الوثنية، ومن يدرى فلعله قُدِّرَ للعقل البشرى أن يضلَّ طريقه لعدة ملايين من السنين، إن لم يشأ الله بفعل جديد أن يهديه لطريق أقوم، مع أن أفراداً كشفوا عن هذا الضلال فى كثير من البلدان، وفى عصور مختلفة"، وهذا ممَّا يدلُّ – فيما يذكر حسن حنفى – إلى أن الوعى الفردى، وإن كان جزءاً من الوعى الجماعى، إلاَّ أنه مستقل عنه، إذ رغم غياب فكرة الإله الواحد من الجماعة، إلاَّ أنها حاضرة لدى بعض الأفراد(١٤).

ويستنتج "لسنج" أن الله تعالى ظَهَرَ لبنى إسرائيل "هذا الشعب القح فى أول الأمر كإله آبائهم كى يَعرفوه ويأنسوا له"، ولذلك كان الإله عند العبرانيين إلها وطنياً لهم وحدهم، إله آبائهم،



إبراهيم وإسحق ويعقوب، وليس إله الشعوب الأخرى، فكان لكل شعب إلهه... فالتوحيد عندهم لم يكن واحدياً "Monotheism" بل كان انتقائياً يختص بإله من بين جماعة من الآلهة "Henotheism"، وذلك على خلاف التوحيد الإسلامى الذى يُثْبِتُ إلهاً واحداً لكل البشر والكون، ويُنكر أيَّة آلهة أخرى[١٥].

وعن كيفية الوحى يبين "باروخ سبينوزا" "Baruch Spinoza" [١٦٣٢: ١٦٧٧م] أن الله "أوحى للأنبياء بالكلام، أو بالمظاهر الحسيّة، وأحياناً يكون الكلام والمظهر الحسى حادثاً بالفعل، لم يتخيله النبى لحظة سماعه أو رؤيته، وأحياناً أُخرى يكون مجرد خيالات، بحيث تكون مخيلة النبى مُهيأةً – وهى فكرة سبقه إليها أبو نصر الفارابى – وهو فى اليقظة، على نحو يتخيل معه أنه يسمع صوتاً أو يرى شيئاً بوضوح"[١٦]، وبذلك أوحى الله الشريعة إلى موسى عليه السلام بصوت حقيقى، وهو الصوت الوحيد الذى لم يسمعه إلاَّ موسى دون الأنبياء جميعاً، بل وفى تاريخ التوراة كلها، رغم أن بعض اليهود يرون أن الوصايا العشر لم تُبلَّغ حرفياً، بل سمع موسى مجرد ضوضاء شديدة، لا تتميز فيها الكلمات، ثم أَدركَ الوصايا العشر إدراكاً روحياً من خلال هذه الضوضاء، وهذا ما يُفسِّر اختلاف النص بين سِفْر "الخروج" وسِفْر "التثنية"، مما يدلُّ على أن الله قد أبلغ الوصايا العشر معنى لا لفظاً[١٧]؛ وبذلك يكون للوعى البشرى دوره فى بيان الوحى وتبليغه.

وبعد "موسى" جاء "المسيح" متمماً لشريعة وأنبياء اليهود، يقول: "لا تظنوا أنى جئت لأنسخ الشريعة، لم آت للنسخ بل للتكميل"[١٨]، وكانت وسيلة الوحى للمسيح هى الاتصال الروحى المباشر، إذ تجسدت فيه حكمة الله التى تفوق الحكمة الإنسانية، فالمسيح "حكيم فريد... وهو فم الله يأخذ من الله مباشرة بلا واسطة أو علامة"[١٩]، ذلك أن "الاتصال الإلهى بموسى كان مخاطبة أو كلاماً، والكلام يحتاج المخيلة لتفسيره أو فهمه، أمَّا الاتصال ببقية أنبياء اليهود فكان عن طريق أحلام أو علامات أو أمارات معينة، أى أنه كان يتم دائماً بتوسط، والحالة الوحيدة التى تم فيها اتصال مباشر من ذهن إلى ذهن دون توسط اللغة أو الخيال، هى حالة

المسيح"[٢٠]، ورفض "سبينوزا" كل نظريات الكنيسة حول طبيعة المسيح وشخصه "إله" أم "إنسان"، "إله إنسان" أم "إنسان إله"، ولم ير فى المسيح إلاَّ دوره المعرفى، فمهمته التبليغ والتعبير، والوحى أو النبوة معرفة يقينية، " ولم يكن هذا يقيناً رياضياً، بل كان يقيناً خُلقياً فحسب"[٢١].

واتخذ الوحى صورة متطورة متدرجة فى تعليم البشر، فلم يُرسل الله وحياً بالمعنى واللفظ، بل أعطى المعنى فقط يقذفه فى قلب النبى الذى يقوم بصياغته فى ألفاظ من عنده، ولهذا كان النبى عند اليهود مجرد مفسر أو خطيب، بالإضافة إلى مهمته فى التنبؤ بالمستقبل[٢٢]؛ والنبى يُكيّفُ الوحى بما يُوافق عقلية الجمهور، ووفقاً للمستوى الثقافى للعصر، فقد جَهِلَ آدمُ صفات الله كلها إلاَّ صفة واحدة هى أنه خالق كل شىء، كذلك لم يكشف الله عن ذاته إلاَّ طبقاً لمستوى فهم العامة، ولمعتقدات الأنبياء، "ولا يُنْقِصُ ذلك من تقواهم شيئاً، لأنهم لم يقولوا شيئاً خاصاً يتعلق بصفات الله، بل كانت آراؤهم عنه هى عينها الآراء المتداولة"[٢٣]، ولهذا بلغ التوحيد على يد موسى درجة عالية من البساطة، ولم يُعلِّم موسى عن الله إلاَّ أنه موجود، وعبَّر عن ذلك باسم "يهوه" وهى تدل فى العبرية على أصول الزمان الثلاثة "الماضى والحاضر والمستقبل"، ولم يذكر عن طبيعة الله سوى أنه رحيم لطيف ..الخ، وغيور جداً[٢٤]، خلق العالم من عدم، وله على الجميع حقٌّ مطلق، وطبقاً لهذا الحق اختار العبرانيين من بين الأمم الأخرى التى تركها للآلهة الأخرى، لذلك سُمِّى إله إسرائيل، وإله أُورشليم فى مقابل آلهة الأمم الأخرى، ولا تعبُدُ إسرائيلُ إلاَّ إلهها الخاص، الذى يسكن فى السموات، ونزل على الجبل، وصعد موسى إليه على الجبل، وهى الفكرة الشائعة لدى الوثنيين، فكان وحى موسى متفقاً مع آرائه الخاصة، ومع معتقدات البيئة، وما كان لمعتنقى الخرافة أن يصلوا إلى معرفة صحيحة بالله، أو أن يُعلمهم موسى قواعد السلوك فى الحياة كفيلسوف يؤمن بحرية الفكر، بل كمشرّعٍ يُجبرهم على الخضوع للشريعة، فكان حب الله لديهم مظهراً من مظاهر العبودية لا الحرية، وقد أمرهم موسى بعبادة الله وحبه لنعمه عليهم، وهددهم بالعقاب الذى ينتظرهم إذا هم تعدوا حدود الشريعة، ووعدهم بالجزاء إن هم عملوا

بها، فكان يعلمهم كما يعلم الآباء أطفالهم الذين لم تكتمل عقولهم بعد، لذلك لم يعلمهم الفضائل، أو الحياة السعيدة الحقة[٢٥].

أمَّا المسيحية فقد ارتفعت بها قيمة الحياة الروحية، إذ كان المسيح "أولَ من بشَّرَ بخلود النفس بطريقة عملية تدعو للثقة"، جاعلاً شعار بشارته "إن ملكوت السموات قريب" فى مقابل المرحلة الأولى التى لم تُعلِّم إلاَّ الحياة الدنيا، وكان شعارها "أرض الميعاد فى ملكوت الأرض"[٢٦]؛ ولم يَعُدْ الإيمان فى المسيحية عاطفة غامضة، وتصديقاً عاطلاً من الأسباب العقلية، بل إن القديس أوغسطين "Saint Augustine" [٣٥٤: ٤٣٠م] يبين أنها قبول عقلى لحقائق، إن لم تكن مدركة فى ذاتها كالحقائق العلمية، فهى مؤيَدَّةٌ بشهادة شهود جديرين بالتصديق، هم الرسل والشهداء، وبعلامات خارقة هى المعجزات، كما يذكر أنَّ الإيمان لا ينفِرُ من نقد العقل، لأنه لا يوجد إلاَّ فى العقل، وعلى العقل مهمة قبول الإيمان بالاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات، والإيمان سابق على التعقل، ومُعِينٌ عليه، ويُطهِّرُ القلبَ، ويجعلُ العقلَ أقدَرَ على البحث، وأسرعَ قبولاً للحقِ، بحيث نقول "آمن كى تتعقل"[٢٧]، ومع الإيمان يأتى التصديق والتسليم بعقائد تفوق قدرة الإنسان على التعقل، أهمها: وحدانية الله وعلاقتها بالتثليث، وطبيعة المسيح بين اللاهوت والناسوت، والخطيئة الأولى، والتكفير عنها بواسطة الابن، وهذه تُمثِّلُ الأسرار الإلهية الثلاثة، سرُّ التجسد، وسرُّ الثالوث الأقدس، وسرُّ الفِدَاء، وهناك أيضاً أسرارُ البيعة وتتضمن: المعمودية، وسرَّ التثليث، وسرَّ القربان "الأفخارستيا"، وسرَّ التوبة "الاعتراف"، والمسحَةَ الأخيرة، وسرَّ الكهنوت، والزيجة.

وهكذا كان الإيمان المسيحى مع قيامه على التعقل والقبول الواعى، تكتنفهُ كثيرٌ من الأسرار التى تقتضى التسليم والانقياد المطلق، بدون وعى بحقيقة مضمونها، إنها إقناعات خطابية جدلية تُخاطب القلب والوجدان، وليس العقل النقدى البرهانى الخالص، ولهذا أعلن القديس "توما الأكوينى" "Thomas Aquinas" [١٢٢٤: ١٢٧٤م] أنه لا يمكن أن تنبثق العقيدة من المعرفة، بل تنبثق المعرفة من العقيدة، آمن كى تتعقل، فالله قد خلقك لكى تنمو

بنعمته، وتسير فى طريقه، وما الغاية من حياتنا إلاَّ الله، لكننا لا نُمنَح هذه الغاية منحاً، وإنما يجب أن نصل إليها ببذل الجهود المتواصلة[٢٨]، وأن تلك الحقائق العليّا التى تتعلق بالخلاص البشرى، وتفوق قدرة العقل الإنسانى، لا يكشفها الله إلاَّ لبعض الناس دون معظمهم، لأنها من التعاليم المقدسة التى لا تصل للإنسان إلاَّ بالوحى[٢٩].

وبمجىء الإسلام اتخذ الوحى منعطفاً جديداً، فلم يَعُدْ يُخاطب شعباً بعينه، بل شمل الخطاب "الناس" أو "البشر" كوحدة جامعة لا تمايز فيها إلاَّ بمدى القبول والاستيعاب والاجتهاد الفردى، ولم يقتصر على التصوير الحسى؛ أى الترهيب بالعقاب البدنى، والترغيب بالجزاءات والملذات المادية، وكذلك لم يُوغل فى الأسرار التى تُمتنعُ على الفهم والبرهان العقلى، وتطلُب الإيمان الأعمى والتسليم القلبى بأسرار مقدسة طلباً لحياة روحية خالصة فى ملكوت إلهى لا تتمايز فيه الذوات الإنسانية، بل جاء الوحى فى الإسلام مخاطباً للعقل حتى يؤمن من أراد بحرية واقتناع، فالعبودية لله لا تقوم إلاَّ على الحرية الذاتية متمثلة فى "إسلام" القلب لله؛ ويتضمن الكشف والإعلان عن كل ما يتعلق بعالم الملك والشهادة مما يتصل بحياة البشر وشئونهم وعلاقتهم بالله الواحد الذى لا إله غيره، وأحديته البسيطة التامة التى لا تقبل أيَّة قسمة أو تركيب، وكذلك الإيمان بعالم الملكوت والغيب الذى يفوق فى كيفيته قُدرة العقل الإنسانى على التصور والفهم، مقترناً بالاقتناع العقلى بقدرة الله وعلمه وكل صفاته المطلقة، ولذلك حثَّ الإنسان على النظر العقلى والفهم الصحيح لطبيعة الألوهية، وطبيعة الإنسان، والعلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، والتى نظر إليها المعتزلة من زاوية العدل الإلهى، فأثبتوا قدرة الإنسان على النظر والعمل وفقاً لرؤيته وإرادته الخاصة، ومن ثم مسئوليته التامة عن أفعاله، فالعقل الإنسانى قادر بذاته على معرفة الحسن والقبح فى عالم محكوم بقوانين طبيعية حتميَّة ثابتة، مما يضمن للإنسان الثقة التامة فى وعيه وقدرته على اكتشاف حقائق الأشياء، وقوانين الطبيعة ونُظمها، ومعرفة مبادئ الأخلاق.

وكانت قضية العلاقة بين العقل والنقل [أو النص الدينى] من أبرز وأقدم القضايا التى اهتم بها الفلاسفة الإسلاميون، وقد أثارها مفكرو المعتزلة ابتداء بقول رائدهم واصل بن عطاء [٨١: ١٣١هـ] إن الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مُجمع عليه، وحُجَّةُ عقلٍ، أو إجماع من أُمة[٣٠]، وعُدَّ ذلك من المصادر الأولى لعلم أصول الفقه كعلم إسلامى أصيل يختص باستنباط الأحكام الفقهية وفقاً لموازين مُحكمة من العقل والمنطق، وقد أسسه الإمام أبو حنيفة النعمان [ت ١٥٠هـ] على نفس الأسس "القرآن، والسُنَّة، والقياس، والإجماع"، فكان المعتزلة رواد العقل فى الأصول الدينية، وأبو حنيفة وتلامذته رواده فى الأصول الفقهية[٣١].

ويبلُغُ فكر المعتزلة أوجَهُ لدى أبرز مفكريها المتأخرين "القاضى عبد الجبار" [ت ٤١٥هـ] الذى استخدم "برهان الخلف" للتدليل على وجوب معرفة العاقل بوعيه الذاتى الحرّ وجود الله، وما يتضمنه السمع من علمٍ، يقول "وقد يجوز منه تعالى أن يجعل عاقلاً ولا يُكلفه المعرفة بأن يَضْطَرَّهُ إلى العلم به فيما يخص ذاته وفعله، وإلى شكره على نعمه، ويُلجئه إلى ألاّ يفعل القبيح، بأن يُعلمه أنه لو رامه لمُنِعَ منه، وحِيلَ بينه وبينه، فلا يجوز فيمن هذا حاله أن يُكلَّفَ المعرفة والشكر لكونه مضطراً إليهما، ولا يجوز أن يُكلَّفَ الامتناع من القبيح، لأنه مُلجأُ إلى ألاَّ يفعله"[٣٢]، فلا بد إذن أن يكون المكلَّف حراً عاقلاً، يعى بقدرته الذاتية ما هو حَسَنٌ وما هو قبيحٌ لكونهما صفتين ذاتيتين فيما يتصف بهما، "وما يَعْلَمُهُ العاقل باضطرار لا يُفتَقِرُ فيه إلى سمعٍ، كالعلم بقبح الظلم، وكُفر النعمة، ووجوب الإنصاف والشكر، وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما دلَّ عليه معلوم من جهة العقل، لأنه يمكنه أن ينظر فيه، فيعرف المدلول"[٣٣].

وكان اهتمام المعتزلة بالعقل كأساس للمسئولية والمعرفة مناطاً لطعن خصومهم عليهم، فاتهمهم "عبد القاهر البغدادى" بأن مذهبهم فى التوحيد ينطوى على نفى لصفات الله الأزلية، وأن قَوْلَهُمْ بأن الله لم يخلق أفعال العباد، وأنها مقْدُورَةً للعبد ذاته، فيه نفى لقدرة الله عليها، وحديثاً رأى "على سامى النشار" أن المعتزلى لم يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية

أو غير متوافقة؛ فإن ما كان يرمى إليه هو تدعيم الأصل العقلى الذى وصل إليه؛ وفى خلال العقل كان فهمه للكتاب، لقد أعلن المعتزلى بدون مواربة أن دلالة العقل هى الأَوْلَى(٣٤).

ونُرجِّحُ أن المواجهة الدفاعية إزاء الفرق التى انتقت من النص الدينى ما يُوافق أغراضَهَا الخاصة لتتمسك به حرفياً، وتتجاهل مُجمل النص والسياق العام لدلالته، ومنها الخوارج والمرجئة والجبرية وفرق المشبهة، فضلاً عن أصحاب الديانات والعقائد الأخرى، هى التى جعلت المعتزلة يتبنون الإطار العقلانى العام للتعبير عن ماهية التصور الإسلامى للعلاقة بين الله والإنسان، ومنه جاء الأساس الأول لقضية التوفيق بين العقل والنقل، والتى اهتم بها الفلاسفة [وسنتعرض لها فيما بعد] وضَمَّنُوهَا نظرياتهم عن الوعى والقوى والدرجات المختلفة للعقل، وسُبُلِ الحصول على المعرفة، ابتداء بقول "الكندى" [١٨٥: ٢٥٦هـ/ ٨٠١: ٨٧٠م] فى رسالته إلى الخليفة العباسى المعتصم بالله: إن المسائل التى تبحث فيها الفلسفة قد أتت بها الرسل، لأن "فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلو الوحدانية وعلم الفضيلة... وهذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جلَّ ثناؤه، وبهذا فإن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة، والفرق الجوهرى بينهما أن علوم الفلاسفة تأتى بالتحصيل والاكتساب، بينما علوم الأنبياء بالوحى والإلهام"(٣٥).

وإبان القرنين الثالث والرابع الهجريين بَرَزَ فى الفكر الإسلامى، بدافع من تغليب العقل على النقل، أو العكس، لكن فى وحدة جدلية بينهما، اتجاهات عدة أهمها:

١- اتجاه عقلانى منهجى يتسم بالأصالة والجدة والابتكار، ويُمثله علماء أصول الفقه منهم أبو حنيفة النعمان، والإمام الشافعى، وكثير من علماء الحديث، والمتكلمين المعتزلة، والعلماء الطبيعيين والرياضيين، ويهتم بسبل التقنين والتحقيق المنطقى للفكر.

٢- تيار الفكر العقلانى الخالص، ويضم شتاتاً من الشعراء والمفكرين المتأثرين بالنزعة الشعوبية وبعض المعتقدات الوضعية القديمة كالمانوية والمزدكية والمجوسية والبرهمانية وغيرها،

ويُطلق عليهم "الزنادقة"، وبدأت المواجهة معهم منذ عام ١٦٣هـ بحملة الخليفة العباسى المهدى، ومن أعلام هذا الاتجاه الشعراء بشار بن برد، وابن المقفع، وأبو العلاء المعرى، وبعض المتكلمين كابن طالوت، وأبى شاكر، وأبا عيسى الوراق، وتلميذهم أبى الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندى أشهر ملاحدة القرن الثالث الهجرى(٣٦)، وكذلك بعض العلماء والأطباء أشهرهم محمد بن زكريا الرازى [٢٥١: ٣١٣هـ] الذى أنكر النبوة موافقاً قول أبى العلاء المعرى:

كَذَبَ الظَن لا إمام سوى العقـ ـل مشيراً فى صبحه والمساء

٣- تيار التصوف الوجدانى الذى يُقيم المعرفة على التلقى من فيض الأنوار الإلهية، وليس على الإنسان سوى تصفية باطنه من الأهواء والشهوات، والاتجاه لله بالمحبة الخالصة، لتفيض عليه المعرفة من باب الجود، وليس حصيلة لبذل مجهود؛ وطُرحت نظرات فلسفية فى معانى التوحيد، وإفراد الله بالوجود الحقيقى، وما يرتبط بذلك من معانى وحدة الشهود، ثُمَّ صياغة نظرية فلسفية عن وحدة الوجود، كما ظهر البحث فى علم الحقيقة بما يتضمنة من النظر فى حقائق الموجودات، وترتيب الأكوان، وصدورها عن الله، وصلة الله بالعالم، والمعرفة والكشف الصوفى، والاتحاد بالله، وأفاد المتصوفة من مؤثرات شتى هندية ومسيحية وفارسية ويونانية بدون أن تقلل من أصالة مذاهبهم التى تطورت ذاتياً فى وحدة جدلية مع عقيدتهم الإسلامية بطابعها الخاص.

٤- تيار فلسفى توفيقى، يغلب عليه الجمع والتلفيق بين مختلف الآراء، وعلى رأسه الفارابى [٢٦٠: ٣٣٩هـ/ ٨٧٤: ٩٥٠م] وابن سينا [٣٧٠: ٤٢٨هـ/٩٨٠: ١٠٣٧م] والعديد من المحافل الشيعية، وفيه جاءت رسائل "إخوان الصفا وخِلاَّن الوفا" لتُقدم الآراء الذكية للفيلسوف باعتباره منسجماً مع الدين فى حقيقته الأصلية التى يُفصح عنها المعنى الباطن (٣٧)، ولم تُميّزَ بين المنهجين تمييزاً واضحاً، رغم اشتهار تأكيد أبى سليمان السجستانى [ت نحو ٣٧١هـ/٩٨١م] وأبى حيان التوحيدى [٣١٢: ٣٩٩هـ] الخصوصية المميزة لكل من النبى المشرِّع الذى يُوحَى إليه فينطق باسم الله، والفيلسوف المنقطع إلى بحثه الفلسفى؛ مع أن الدين والفلسفة يُكمل أحدهما الآخر، فالإنسان يتقرب بالدين من الله، وبالحكمة يتأمل قدرته فى الكون(٣٨).

وإذا كان "لسنج" يتوقع فى القرن الثامن عشر الميلادى أنه سوف يأتى "عصر الاكتمال" الذى لا يحتاج فيه الإنسان أن يطلب من المستقبل دافعاً لسلوكه، بل يفعل الخير لكونه خيراً فى ذاته، لا لأجل جزاءات تعسفية فُرضت جُزافاً، فسوف يأتينا يقيناً عصر "الإنجيل الجديد الخالد" الذى وعِدنا به فى الكتب الأولية للعهد الجديد"(٣٩). ولذلك كانت فلسفة التنوير تطلب من الإنسان أن يُدرك بذاته، أى بنوره الفطرى، القيم الذاتية للأشياء، ويفعلُ الخير لذاته، وليس لمجرد طلب الثواب، أو الخوف من العقاب, وهذا من المفاهيم الأساسية التى تضمنها الوحى فى الإسلام، وأدركها المعتزلة من تعقلهم للنص، كما تذوقها المتصوفة من تمثلهم الوجدانى للوحى، ومنهم رابعة العدوية، والحلاج، والجنيد، وغيرهم مئات، بل آلاف، من المتصوفة والفقهاء والمتكلمين الذين عرفوا من روح الإسلام أن العبودية لله تقوم أساساً على الإرادة الحرة، والوعى بموقف الإنسان من الله ومن الكون، وعدم الجمود على التقليد وإلف الآباء بلا وعى وتفكير عقلى حرّ، فذلك ممَّا نهى عنه الوحى وحرَّمه من حيث المبدأ، كما انطوت العبادات فى الإسلام على فعل فريد من أفعال استكشاف الذات، يظهر بأوضح معانيه فى الصلاة حيث "تؤكد الذات الباحثة وجودها فى نفس اللحظة التى تُنكر فيها ذاتها، فتعرف قدْرِ نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملاً مُحركاً فى حياة الكون، وصور العبادة فى صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلى ترمز لإثبات الذات وإنكارها معاً"(٤٠)، أى تؤكد الذات وجودها على مستوى الوعى والمعرفة، وتنكر ذاتها على مستوى الوجود الإلهى المطلق والغيب الذى لا قدرة لها عليه، فتعرف قدْرَها أمام الألوهية، وتعىّ حدودها الذاتية ومكانها فى الكون، وهو المعنى الذى عبَّر عنه ابن رشد [٥٢٠: ٥٩٥هـ/ ١١٢٦: ١١٩٨م] بصورة عقلية صريحة بقوله إننا معشر المسلمين "نعلم، على القطع، أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنَّ الحق لا يُضاد الحق، بل يُوافقه ويشهد له... فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون: قد سَكَتَ عنه الشرع، أو عَرَّفَ به. فإن كان قد سَكَتَ عنه، فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سُكِتَ عنه من الأحكام،



فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى، وإن كانت الشريعة قد نطقت به، فلا يخلو ظاهر النُّطق أن يكون موافقاً فَلاَ قولَ، وإن كان مخالفاً، طُلِبَ تأوِيلهُ"[٤١]، ويرتبط كل ذلك بالاعتراف والإيمان بالجزاء الأخروى [المستقبل] لكن على أساس العدل والفضل الإلهى، وليس التعسف الجزافى.

وبهذا تضمنت الخصائص العامة للشريعة الإسلامية ما تطلع إليه فلاسفة التنوير المُحدثين، من تحويل حقائق الوحى إلى حقائق عقليَّة، وجمعت بين الاعتقاد والفكر، والوجدان والعقل، الأمر الذى افتقر إليه فلاسفة التنوير بتخلِّيهم عن الاعتقاد والوجدان ابتغاء تحرير الفكر والعقل من الخضوع للأُسطورة والكهنوت، مما نجم عنه مشكلات أخلاقية ونفسية واجتماعية بينَّت للفلاسفة المعاصرين ضرورة دوام الجدل والتوفيق بين العقل والوجدان، ورأى البعض أن الحقائق التى أُوحِىَ بها فى اليهودية والمسيحية لم تكن حقائق عقل، بل كانت بمثابة النتيجة التى يُعطيها مدرس الحساب للتلاميذ ابتداءً حتى يمكنهم الاستدلال عليها، فإذا اكتفى التلاميذ بنقل النتيجة، لن يتعلموا الحساب أبداً، ولن يحصلوا على الغرض الذى من أجله أعطاهم معلمهم دليلاً يُرشدهم فى عملهم، ولذلك بينما كان السرُّ عند القدماء يتجاوز حدود العقل، رأى المحدثون أنه يمكن تعقله وفهمه ... فالوحى أشبه بنتيجة معطاة سلفاً وعلى الإنسان التفكير للاستدلال عليها، وإيجاد البراهين المثْبِتة لها، أى التنظير والفهم لما هو موجود من قَبْل، وليس اكتشاف الجديد[٤٢].

ب- الوعى الإنسانى ومنطق الأسطورة:

رأى الكثيرون فى الأسطورة تعبيراً عن مجرى وآليات الوعى الإنسانى، والوعاء الأول الذى خرجت منه الفلسفة والأدب والفن والحكمة والطقوس والأعراف، وحاولوا تفسيرها وبيان مصدرها، ومن أهم الآراء:

١- إنها تعبير عن موهبة أية جماعة بشرية، كبيرة أو صغيرة، وقدرتها على أن تحكى قصصاً معينة عن أحداث أو أماكن أو أشخاص معينين، خياليين أو حقيقيين، وتتم حكاية هذه القصص فى الغالب بشكل غير واع، لكن تنطوى على مغزى(٤٣).

٢- يُعرِّفَها البعض من منظور وظيفى بأنها محاولة لتفسير علوم عصر ما قبل العلوم، لأنها تُحدثنا عن علَّة خلق الإنسان، وعلَّة الظاهرات الطبيعية، وتُفسِّر الأسرار الكامنة وراء صفات الحيوان، بل وتُعلل وجود الأبطال ووجود الحياة والموت والإنسان والوحوش والمعتقدات والطقوس المقدسة والعادات وغيرها من الظواهر الغامضة، وتشرح النظام الكونى والنظام الاجتماعى القائم بطريقة تجعل الناس يقبلوه، وتستبعد الأحداث التى لا يمكن تفسيرها، والتناقضات التى لا حلّ لها(٤٤)، وتكشف عن الأنماط النموذجية للأنشطة الإنسانية كالحصول على القوت والزواج والعمل والتربية والفن والحكمة وغيرها، فهى وسيلة يُعبِّر بها الناس عن مُثلهم العليا المشتركة(٤٥).

٣- يرى البعض من منظور الأدب الخالص، أن أساطير العالم القديم تُمثل خَلقاً مُلهَماً لعقول شاعرية خيالية ذات موهبة فطريةلم يفسدها تيار الفحص العلمى والعقلية التحليلية، ولذلك انطوت على تأملات وجودية ووجدانية عميقة تُعد من أعمق منجزات الروح الإنسانية(٤٦).

٤- من منظور علم النفس التحليلى، يرى "سيجموند فرويد" "Sigmund Freud" [١٨٥٦: ١٩٣٩م] أنها أوهام خيال تملَّصت من امتحان الواقع، وتكفَّلَت بالاستجابة لأُمْنيات عسيرة التحقيق، كما أنها ناتجة عن الرغبة فى الاستقلال عن العالم الخارجى، وربط المرء لذاته بعمليات باطنية(٤٧)، ويرى "كارل جوستاف يُونج" "Carl Gustav Jung" [١٨٧٥-١٩٦١م] أنها تعبيرات أساسية عن الطبيعة البشرية يصوغها الوعى، وهذا ما يكفُل لها الانتشار والشيوع لأن روح الأُسطورة يأتى من اللاشعور الجماعى الذى تُعبِّر عنه، ومع أنها تبدو محاولات لتفسير حوادث الطبيعة، مثل شروق الشمس وغروبها، والفصول الأربعة، وما إلى ذلك، إلاَّ أنها تُعبّرُ أيضاً عن كيفية اختبار الإنسان لتلك الأشياء، ومضمونها العاطفى يُعبّرُ عمَّا يجرى فى محيطه

الداخلى والخارجى، ولذلك نجدها متماثلة عند جميع الأقوام، وفى جميع الأزمنة، وحين يفقد الإنسان قدرته على صُنع الأُسطورة، يفقد صلته بالقوى الإبداعية فى وجوده(٤٨).

٥- هناك اتجاه رمزى أو مجازى ترجع أصوله إلى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ومدرسة الإسكندرية، يرى فى الأساطير رموزاً على مذاهب ونظريات فلسفية وكونية ودينية عالمية، وقد تكون رموزاً ظهرت فى عصر سحيق، وقُصِدَ بها أصلاً الدلالة على عقائد فلسفية، وأفكار أخلاقية، ثم ضاعت معانى الرموز، وبقيت الأساطير فى أشكال تاريخية(٤٩).

٦- يميز الأنثروبولوجيون بين الأسطورة والخرافة، معتبرين الخرافة نتاجاً للخيال الصِرف الذى يفتقر إلى أيَّة مرجعية واقعية، بينما الأُسطورة وسيلة مبكرة تعكس اشتياق الإنسان للمعرفة ومحاولة فهم العالم، ولهذا تقوم على أساس واقع موجود بالفعل، ثم تلجأ إلى الخيال العميق، فالأسطورة فى المجتمع البدائى لم تكن مجرد حكاية تُحكى أو اختراع، بل كانت حقيقة حيَّة معيشة، يُعتقد أنها حدثت فى أزمان أولية، ولا تزال تمارس تأثيرها على مصائر البشر(٥٠)، كما تُعبِّر الأسطورة عن الحقيقة المطلقة، لأنها تحكى تاريخاً مقدساً، ولذلك تُعدُّ واقعية ومقدسة، ونموذجاً للأفعال الإنسانية لقابليتها للتكرار(٥١)، وتعكس أسلوب الإنسان فى الرد على ما يجابهه فى الطبيعة والكون من ألغاز وأحاجى وتساؤلات مُلحة، ومن هذا المنظور تُعدُّ الأساس الذى خرجت منه الفلسفة والأدب والفن والحكمة والطقوس والأعراف، ولهذا فإنه رغم مرور آلاف السنين، وظهور التفسيرات العلمية للظواهر الكونية، وتقنين علم "الميثولوجيا" "Mythology" منذ القرن التاسع عشر لدراسة التراث الأسطورى، لم يتوقف إبداع الأسطورة(٥٢).

ومن هذه التعريفات والتصورات حول أصل الأسطورة ودورها فى الفكر والحياة البشرية، يتبين أنها كانت بالفعل مظهراً أولياً للوعى البشرى، ولعبت دوراً مزدوجاً، فمن جانب كانت مظهراً لوعى الإنسان بذاته ووجوده ومكانته فى العالم، ومن جانب آخر كانت مصدراً لتأملات وأفكار فى مجالات شتى فلسفية وأدبية وفنية واجتماعية وغيرها، سواء بالإيجاب أو السلب، ويذكر تاريخ الأديان موقف الأنبياء من الأساطير الوثنية، وعملهم على كشف ما تنطوى عليه



من زيف وخداع، تمهيداً لبيان الطريق الحق الذى يقبله العقل الواعى، ويتفق مع الفطرة السليمة، واستخدامهم قصص الأولين مما نزل به الوحى، وينطوى على تأصيل وتأييد لدعواهم، ويؤكد بعض فلاسفة التاريخ المعاصرين، منهم "إرنست كاسيرر" "Ernst Cassirer" [١٨٤٧: ١٩٤٥م] أنه لا وجود للدين بغير هذه الصور للتدليل والبيان، وأن الدين حقيقى فى جوهره فقط، لكن تنقية هذا الجوهر من الظواهر المحيطة به يقضى على الدين ذاته، والفيلسوف الذى يظُنُّ أنه يستطيع أن يُدرك الواقع باللجوء إلى التجريد، إنما يستعيض عن هذا الواقع بشىء آخر لا وجود له قط، والحكيم هو من يرى أن كل شىء فى الدين يجمع بين صورة وتصور سابق ورمز، وجميعها حقيقية، ولكل منها فائدته(٥٣).

وما ذكره "كاسيرر" يتفق مع ما سبق أن قرره الفيلسوف الأندلسى "أبو بكر محمد بن طفيل" [٥٠٠-٥٨١هـ/ ١١٠٦-١١٨٥م] فى روايته "حىّ بن يقظان" حين "تعجب لِمَ ضَرَبَ الرسول الأمثال للناس فيما وصفه من أمر العالم الإلهى، وأضرب عن المكاشفة... وطمَعَ "حىٌّ" أن تكون نجاتهم على يديه، فذهب إليهم، وأخذ يستلطفهم ليلاً ونهاراً، ويُبين لهم الحق سراً وجهاراً، فلم يزدهم ذلك إلاَّ نبواً ونفاراً، فاعتذر عمَّا تكلم معهم، وعلم أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلاَّ بهذا الطريق، وأنها إن رُفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختلَّ ما هى عليه...وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها"(٥٤).

ويزخر تاريخ الفلسفة باستخدام الأساطير كعوامل مساعدة لبيان وعرض المفاهيم الفلسفية العميقة، فقد استخدمها "هيراقليطس" "Heraclitus" [٥٤٤-٤٨٤ق م] وكان يؤكد أن عباراته صيغت على طريقة نبوءات الكهنة، وعَرَضَ أفكاره على هيئة أمثال وإشارات وتشبيهات بأسلوب رمزى جعل سقراط يُقرِّرُ أن "من يريد أن يفهمه لا بد أن يكون غطاساً ماهراً"(٥٥)، وحكى "بارمنيدس" "Parmenides" [٥٤٠-٤٥٠ق م] كيف امتطى عربة الشمس، وكيف قادته إلى الآلهة التى لقنته العلم، وأن قصيدته عن الوجود ما هى إلاَّ كلمات الآلهة، واستخدمها "أفلاطون" "Plato" [٤٢٨-٣٤٧ق.م] كعامل مساعد لبيان وكشف الحقائق الفلسفية المجردة



والغامضة؛ لكن اتخذ بعض الفلاسفة موقفاً نقدياً تجاه الأساطير، فقد بدأ الفكر الفلسفى ذاته بنقد "طاليس" "Thales" [٦٢٤-٥٤٦ق.م] للأساطير الإغريقية، ومحاولته تفسير المبدأ الأول للأشياء بطريقة عقلانية غير أُسطورية، واعتبرها "أرسطو" "Aristotle" [٣٢١: ٣٨٤م] قصصاً وهمياً لا تُقدم أيَّة حقيقة، لا عن حياة الإنسان، ولا عن العالم.

والواقع أن للأُسطورة دورها فى تاريخ العقل البشرى كتعبير عن بزوغ الوعى الإنسانى وتشوفه لمعرفة ذاته، ووضعه فى الكون، وعلاقته به، فضلاً عن وعيه بالحوادث الحَدِّيَة كالموت، والقدر، والكوارث الطبيعية، والصراع بين البشر، وماهية الحياة، وما بَعْدَهَا، فالوعى الإنسانى يأبى التناهى والفناء، ويتطلع لمعرفة ما يفوق نطاق الطبيعة والحياة المحدودة، ولهذا أقرَّ معظم الفلاسفة المحدثين أن الأسطورة ثمرة طبيعية للوعى الإنسانى، ولها منطقها الخاص الذى لا يمكن إرجاعه إلى منطق آخر، فهى عالم فى ذاته، ويؤكد الفيلسوف الألمانى "شلنج" "Schelling" [١٧٧٥-١٨٥٤م] أنها تنطوى على حركة ذاتية تتبع قانوناً كامناً فيها، وأنَّ ما يُثيرها هو فاعلية الوعى الإنسانى، ولذلك ارتبطت بالفكر الفلسفى لأنها تنطوى فى جوهرها على فاعلية، ولا يتعارض مع الفلسفة إلاَّ ما هو ساكن وميت، بيد أنه لا يمكن فهم الأسطورة إلاَّ وفقاً للغتها ومعناها الحقيقى من حيث هى موضوع للتفسير الرمزى، ورفض اعتبارها قشرة خارجية تخفى حقيقة أُخرى، سواء لتفسير ظاهرة طبيعية أو أخلاقية أو غيرها، كما رفض تحويلها إلى فن أو قصة، فمن يؤلفون القصص يتركون العنان لأوهام الخيال، أما الأسطورة فليس لها تلك الحرية، بل كل ما تحويه مفروض بالضرورة، ليس من الخارج، بل من الداخل، أى من طبيعة الوعى الذى هو "الذات الفاعلة"، وما يتعامل معه الإنسان فيها ليس أشياء، بل قوى تنبعث فى الوعى ذاته الذى هو دليلها الأصلى، فجوهر الأسطورة إحلال الوعى الإنسانى محل المخترعين والشعراء أو أى فرد آخر، وهذا ما جعلها تتسم بالموضوعية والضرورة والقابلية للانتشار[٥٦].

ويبدو أنه حينما تَبَيَّنَ لفلاسفة عصر التنوير استحالة تخليص الدين من كل العناصر الأسطورية، وردُّهُ إلى دين عقلى أو أخلاقى خالص، حاولوا الإيهام بأن العناصر الأسطورية



ليست إلاَّ تدليس منظم من صُنع اللاهوتيين الذين وجدوا مصلحتهم الخاصة فى إبقائه على ما هو عليه، وجاءت البرجماتية لتُدَعِّمَ هذا الرأى بصورة منهجية، وتُفسِّرَ به كل أحداث التاريخ الدينى على أنه نسيج من الوسائل والغايات والخطط الإنسانية والآثار المترتبة عليها، إلاَّ أن هذا الرأى يفترض ضمناً سَبْقُ التفكير التأملى على الوعى، فى حين أنه لو كان الأمر كذلك لِمَا أُتيح للأسطورة، سواء أكانت من وضع فرد أو جماعة، هذا التأثير الشامل الذى لا يزال له مردوده على الوعى البشرى، ونرى أنَّ الأقرب إلى منطق العقل أن يكون الوعى ذاته قد خضع لتلك الحياة الأسطورية قبل أن يصبح التفكير التأملى ممكناً، وأن تكون الأساطير نشأت بفعل ضرورة ذاتية لها أصلها فى التاريخ السحيق الذى يتعذر الكشف عنه، ومع أن الوعى قد يُعارضها، إلاَّ أنه لا يستطيع القضاء عليها، لأنها أصل من أُصول الوعى البشرى ذاته.

ولعل هذا المفهوم هو ما جعل فلاسفة التنوير عامة، و"شلنج" منهم خاصة، يعكسون المفهوم العلِّى الذى طرحته البرجماتية، بالقول إنه ليس الإنسان هو الخالق الواعى للأسطورة، بل إنها هى التى خلقته، لأن اعتبار الإنسان الفرد المؤلف الوحيد للأساطير افتراض غريب وغير مقبول[٥٧].

ثانياً: العقائد اليهودية بين الاغتراب الفكرى وأهداف الصهيونية:

ينتسب اليهود القدماء "إثنياً" إلى إبراهيم الخليل عليه السلام الذى ظهر مع قومه فى القرن الثامن عشر قبل الميلاد، وهم جماعة من الرعاة الرحل خرجوا من قلب الجزيرة العربية، ككثير من الجماعات السامية، إلى منطقة الهلال الخصيب بجنوب العراق أثناء دولة الكلدانيين، ثم انحدروا إلى حوران وبعدها فلسطين حيث وُلِدَ له إسحق، ومنه يعقوب المسمى إسرائيل، ومن أبناء يعقوب تأصلت القبائل الاثنا عشر الشهيرة فى التاريخ والتوراة، وفى القرن الرابع عشر قبل الميلاد جاءت هجرة بنى إسرائيل الثانية إلى فلسطين أرض الكنعانيين الساميين الآتين أيضاً من الجزيرة العربية منذ أكثر من ألفى وخمسمائة عام قبل الميلاد، ورحل بعض الكنعانيين إلى الساحل اللبنانى وأسسوا الحضارة الفينيقية، كما استوطن المنطقة بعض القبائل السامية الأخرى،



أما الفلسطينيون فيُقال إنهم أتوا من جزيرة كريت أيام حرب طروادة حوالى ألف ومائتين سنة قبل الميلاد، واستوطنوا ساحل أرض كنعان؛ ولم يُسيطر العبرانيون إلاَّ على التلال والأراضى الفقيرة الداخلية، وظلَّت السهول الغنية بأيدى الكنعانيين[٥٨].

ويدور تاريخ اليهود فى تلك المرحلة حول الحرب والغزو، وغالباً ما كانوا يُهزمون خاصة على أيدى الفلسطينيين أقوى أعدائهم، وفى حوالى سنة ١٦٥٠ق.م هاجر يعقوب وأولاده إلى مصر بسبب القحط، واستقروا بأرض جاشان، بمحافظة الشرقية حالياً، إلى أن خرج بهم موسى عليه السلام عام ١٢٢٠ق.م، غير أن خوفهم من الكنعانيين أدى إلى المعصية، فجاء عقاب التيه بسيناء أربعين سنة عاشها جيل بالصحراء، وكأنها عملية انتخاب طبيعى لاستبعاد العناصر الضعيفة، وانتخاب عناصر قوية تصلح للرسالة، وقادهم يشوع لينقَضُّوا على الكنعانيين، وتجرى دماء القتلى أنهاراً معتبرين ذلك فريضة الشريعة التى أمَرَ بها الرب موسى، وكان موسى سياسياً يتصف بالصبر والأناة، ولا يسفك الدماء، ويحكم بما كان يُفضى به من أحاديث جرت بينه وبين الإله، أما يشوع فكان يرى أن أكثر الناس قتلاً هو الذى يبقى حيَّاً[٥٩]، وفى عام ١٠٠٠ق.م وَحَّدَ داود الأسباط الاثنى عشرة، وهزم الفلسطينيين، واتخذ من يبوس عاصمة أسماها أورشليم، أى مدينة السلام، وخَلَفَهُ سُليمان صاحب الهيكل، ثم انقسمت المملكة إلى: مملكة يهودا جنوباً، وتضم قبيلتى يهودا وبنيامين، ومملكة إسرائيل شمالاً فى السامرة للقبائل العشر الباقية، وحدود المملكتين تتفق مع الضفة الغربية حالياً، وتعادت الدولتان، وخضعتا لمصر والعراق، وفى عام ٧٢١ق.م قضى "سرجون الأشورى" على المملكة الشمالية، وقضى "نبوختنصر" على المملكة الجنوبية عام ٥٨٦ق.م، وبدأ الشتات "Diaspora" بنقل سرجون الأشورى معظم السامريين ليُسْكِنَ مكانهم أَسْرَاه من بلاد أخرى، ثم نقل نبوختنصر أغلبهم إلى بابل، فكان الأسر أو الشتات الأول، واتجه بعضهم إلى المغرب، وعندما هَزَمَ الفرس بقيادة كسرى عام ٥٣٨ق.م بابل، سُمِح لليهود بالعودة، لكن لم يعد سوى قلَّة لم تجد ترحيباً لأن الأرض كانت بيد من وطَّنهم سرجون، كما رفضهم يهود المنطقة الجنوبية، وظلَّ أغلبهم بالعراق مكونين مستعمرات، وتعرضوا مع كل



سكانه للإبادة على يد المغول، ولم يبق سوى بضعة آلاف تفرقوا فى بلاد آسيا والقوقاز، أمَّا يهود الحجاز واليمن فكانوا عَرَبَاً محليين تحولوا لليهودية فى العصر السبئى، وكان "ذو النواس" من ملوك سبأ فى القرن السادس الميلادى يهودياً، وأسس المهاجرون من اليهود الحضارمة الإمبراطورية الحبشية، ثم تحولوا إلى القبطية؛ وجاء الشتات الثانى مع فتوح الإسكندر المقدونى، واتجه نحو الغرب، وفى فلسطين قام بعض اليهود بالثورة المكابية لإنشاء دولة "ضد هللينية" فى القرن الثانى قبل الميلادى، لكن انتشر الكثيرون فى العالم الهلينستى والبيزنطى، وعاش بعضهم فى سوريا وآسيا الصغرى والبلقان وساحل البحر الأسود؛ وبدأ الشتات الثالث "الرومانى" حين تواترت ثورات الأقلية اليهودية بفلسطين، فأخمدها الرومان وخرَّبُوا أورشليم والهيكل عام ٧٠م، ثم عادت بقاياهم للثورة عام ١٣٥م فقضى عليهم هادريان كدولة وقومية ودمَّرَ تماماً أورشليم والهيكل، ولم يبق سوى شراذم ازدادت تناقصاً بتحول أفرادها للمسيحية، وبعد أن كان تاريخهم دموياً يُسَطِّرَهُ الغزو والعدوان، تحولوا بعد مجازر الآشوريين والبابليين إلى شخصية مستضعفة خانعة، تحقق أغراضها بالتزلف والمكر والخديعة(٦٠).

وفى العصور الوسطى أحدثت الحروب الصليبية والاضطهاد الدينى والإبادة ضد اليهود والعرب تغيُراً جِذرياً فى توزيع اليهود بأوربا، ففى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى تشتت يهود فرنسا فى الدول المجاورة، وتسارعت هجرة يهود غرب أوربا إلى شرقها خاصة "بولندا" لرغبة ملوكها فى زيادة عدد سكانها، وفيها التقى يهود غرب أوربا مع اليهود البيزنطيين ويهود الخزر المطرودين من روسيا، وظهر منهم يهود القرم الذين ينقسمون إلى يهود ليتوانيا القرائين، ويهود القرمشاك "Krimshaks" الربانيين، وادعى يهود ألمانيا أنهم من نسل قبيلة يهودا، وسُمُّوا "أشكيناز" نسبة إلى أحد أحفاد نوح(٦١)، وكانت التسمية تدل على الشعب فى حدود أرمينيا بأعالى الفرات، ثم أصبحت تُشير إلى ألمانيا، واستوطن بعض الأشكيناز شمال فرنسا وشرقها والنمسا وروسيا وشرق أوربا، ومعظمهم لا يتحدثون العبرية، وإنما اليديشية، لغة ألمانيا فى العصور الوسطى مختلطة بالسلافية، ويكتبونها بحروف عبرية، وزعم يهود أسبانيا والبرتغال أنهم

من نسل قبيلة بنيامين, وسُمُّوا سفارديم، واعتبروا أنفسهم أرستقراطية دينية تمثل التقاليد البابلية، وتحدثوا لغة الأدينو، وهى لهجة إسبانية أُدخلت عليها مفردات عبرية وتركية وبرتغالية، لكن ظلَّ الأشكيناز هم الأغلبية المتفوقة حضارياً(٦٢)، وهناك يهود الحبشة "الفلاشا" وكانوا يتكلمون لغة "الأغوا" ثم تحولوا منذ القرن السادس عشر إلى الأمهرية، وهى لغة سامية تتكلمها الأرستقراطية الحبشية، ويُمارسون طقوساً دينية أقرب إلى المسيحية بلغة "الغِيز"، ويجهلون العبرية والآرامية والتلمود، ولهم قساوسة ورهبان وليس حاخامات، ولم تلتفت إليهم الصهيونية إلاَّ لاستغلالهم فى الصراع مع العرب، ونقلتهم إلى إسرائيل لاحتياج المؤسسة العسكرية للعنصر البشرى،مدعيَّة انتماءهم إلى قبيلة دان التى تزعم أساطيرهم أنها تاهت بأفريقية، وأنهم من سلالة "مانيلك" الذى أنجبته ملِكة سبأ من سليمان، وهناك العبرانيون، وهم أقلِّية زنجية أمريكية من أصول هندية وأفريقية، ويدَّعون أنهم السلالة الحقيقية الوحيدة لبنى إسرائيل من زمن التوراة، ونُفُوا إلى أفريقية بسبب معاصيهم، ثم نُقلوا للولايات المتحدة كعبيد(٦٣).

ومن الناحية الدينية تختلف العقائد اليهودية اختلافاً كبيراً، فمنهم "الربانيون" [الفريسيون] وهم الغالبية، نسبة لكلمة "ربانيم" العبرية بمعنى الإمام والحبر أو الفقيه، ويؤمنون بالعهد القديم بأسفاره التسعة والثلاثين، وبالتلمود الذى ألَّفَهُ أحبارهم إبان القرنين الأول والثانى الميلاديين فى شئون العقيدة والقانون والتاريخ الدينى فى ثلاثة وستين سِفراً أُطلق عليها "المشناة"، بمعنى المثنى أو المكرر، ولها شرح مُكمِّلً يُسمى الجمارا، وفرقة "القراءون" التى ظهرت فى القرن الثامن الميلادى متأثرة بفكر المعتزلة من المتكلمين المسلمين، وبفقه أبى حنيفة، وتمسكوا بالتوراة رافضين التلمود وأحكامه، وخالفوا سائر اليهود فى السبت والأعياد، وصدَّقُوا تعاليم عيسى عليه السلام ومواعظه مع عدم القول بنبوته، وكانوا حركة إصلاح واحتجاج ضد اليهودية الحاخامية، وحثُّوا على استناد الفرد إلى ضميره الحرّ ضد السلطة والتعاليم الجامدة، ورغم اتهام الربانيين لهم بالكُفر انتشرت أفكارهم فى فلسطين وسوريا والعراق ومصر والمغرب وأسبانيا وخراسان والبسفور، وفرقة "السامريون" وهم أيضاً يُنكرون التلمود، ولا يؤمنون إلاَّ بالأسفار الخمسة للقسم الأول من



العهد القديم ويختلف نصهم عن النص المشهور، لهذا ذكر المؤرخون العرب أن لهم توراة خاصة، وهناك فرق تتعمد التخفى والاستتار، منها المارانوس الأسبان، وظهرت بعد انهيار الحكم الإسلامى فى القرن الرابع عشر، وتتظاهر بممارسة الطقوس المسيحية علناً مع التمسك باليهودية سراً، ويهود الدونمة الأتراك الذين استقروا فى سالونيكا إبان الحكم العثمانى، وتظاهروا بالإسلام، لكن اتُهموا بالانحلال الخلقى وتحليل الزوجات التى حرّمتها الشريعة(٦٤).

وفى العصر الحديث ظهرت حركة يهودية إصلاحية تنويرية بدأها الفيلسوف الألمانى "موسى مندلسون" "Moses Mendelssohn" [١٧٢٩: ١٧٨٦م] لتحطيم الجيتو النفسى الداخلى الذى استوطن عقول اليهود نتيجة لحياتهم بالجيتو الخارجى، فدعا إلى رفض كل ما يتنافى مع العقل، وقال إن اليهودية ليست ديناً عقائدياً، بل مجموعة قوانين أخلاقية وطريقة للسلوك فى الحياة تحدَّثَ بها الله إلى موسى فى سيناء، ولم يذكر له أيَّة عقائد، ولهذا عارض فى كتابه "أورشليم أو انعتاق اليهود" الصادر عام ١٨٧٣م سيطرة الحاخامات، وأعلن أنه يؤمن بثلاث حقائق بديهية هى: وجود الله، والعناية الإلهية، وخلود النفس، وهى الأسس العامة لكل الأديان، ونقل أسفار موسى الخمسة للغة الألمانية ليقضى على عزلة اليهود الموضوعية، وأقرَّ بحق الفرد فى حرية العقيدة بما يُمليه عليه ضميره ووعيه، وليس كمجرد وحدة قومية تسلُبه حريته وإرادته، وبتأثيره ظهرت "حركة الانعتاق" أو "الحسكلاه" للخلاص من أسر المطلقات اللاتاريخية، ووضع المعتقدات اليهودية فى إطار تاريخى، والتمييز بين ما هو مقدس أزلى، وما هو دنيوى زائل، وبيان أن الوحى يختلط بعناصر تاريخية زمنية، ولهذا يجب فهم وتنفيذ ما هو ممكن فى اللحظة التاريخية، فالقانون الإلهى له سلطته ما دامت أوضاع الحياة التى جاء لمعالجتها مستمرة، و يُنسخ عندما تتغير الأوضاع، وبلغَ هذا التيار مداه فى مؤتمر بتسبرج عام ١٨٨٥م، والذى قرر أن الكتاب المقدس ليس كتاباً مطلقاً، بل وثيقة من صنع الإنسان، أى **نتاج وعى الإنسان التاريخى**، وقبله أعلن صمويل هولدهايم [١٨٠٦: ١٨٨٠م] فى صيغة برجماتية ظاهرة



أن الدين أداة ابتدعها الإنسان من أجل تطوير المجتمع البشرى، وأنه ككل أداة أخرى لا بد أن يخضع للتطور والتعديل من آن لآخر[٦٥].

بهذا استبعدت حركة الانعتاق من الدين اليهودى العناصر القومية التى تعزل اليهود عن الأمم الأخرى، وقامت بتعديل الصلوات لتكون باللغة الألمانية، وإعطائها طابعاً قومياً، وتخلت عن فكرة الشعب المختار لتعمِّق انتماء اليهودى لوطنه الذى يُقيم فيه، واستبعدت التحريمات التلمودية لتقريب قيمهم الأخلاقية من قيم الأديان الأخرى، وأضفت الطابع الإنسانى على فكرة العودة والماشيح بإحلال **العصر** الماشيحانى محل فكرة **الشخص**، وقالوا بأن الخلاص سيكون للجنس البشرى كله بالتقدم العلمى والحضارى، فالله يُفصِحُ عن ذاته بالتدريج من خلال التطور التاريخى[٦٦]، وهنا يظهر تأثرهم بالفكر الهيجلى، والفكر المسيحى الذى يرى أن العهد الجديد أحلَّ ميثاقاً جديداً، وأن المسيح مخلِّصٌ للبشر أجمعين بخلق مجتمع السلام المسيحى العالمى، لكن قامت ضدهم حركة يهودية أرثوذكسية ترفض الاستنارة والإصلاح، تؤيدها الصهيونية المعاصرة القائمة على مبادئ أيديولوجية عنصرية مستوحاة "بالتأويل" من التاريخ الدينى اليهودى، فادعَتْ نقاء الجنس اليهودى، وأنه شعب الله المختار، وأنهم ساميون، وأن اضطهاد الآخرين لهم ناتج عن تحيُّز عنصرى ضد السامية، وأنهم أصحاب أرض موعودة هى أرض فلسطين، وربما جعلوها من النيل إلى الفرات، واستغلت قيام النازية الهتلرية المعاصرة فى ألمانيا بتجديد الإبادة والشتات من ألمانيا وبولندا صوب فلسطين والولايات المتحدة، لتُقنع الغرب بإقامة دولة يهودية عسكرية فى فلسطين وتوظيفَهَا لحماية مصالحه الاستعمارية، وللحيلولة دون قيام نهضة حديثة بين الشعوب العربية المتطلعة للتحرر والتقدم، ومن ثم عادت الوحشية الدموية مدعمَّة بعملية "إسقاط" على العرب لكل التجربة اليهودية فى الإبادة والشتات والعزلة فى الجيتو.

وكان لحياة الشتات والعزلة فى الجيتو كفئة منبوذة يجب إحكام الرقابة عليها، وتأصُّل الشعور بالاغتراب بكل أنواعه منذ الأسر البابلى حتى النازية أثرها فى جمود الفكر والعقيدة عند



اليهود رغم ظهور محاولات تنوير تعتمد على التأويل للتوفيق بين العقيدة والعقل، كالتى طرحها "فيلون السكندرى" قديماً، و"موسى مندلسون" حديثاً، ولم يكن ما قدمه الفيلسوف "موسى بن ميمون" ونُظرائه إنتاجاً فريداً، بل ظلَّ مرتبطاً بشروط الإمكان الخاصة بالحضارة التى انبثق عنها، ويحمل طابعها ومضمونها، ومن يُحاول تقديم إبداع حقيقى يخالف ظاهر المعتقدات اليهودية، فإنه يتم تكفيره مثلما حدث للفيلسوف "سبينوزا"، ولهذا ظلَّ العقل والعقيدة فى اليهودية مرتبطين بأُطر معينة تعوقهما عن الانطلاق والتجديد، وتُحدِّدُ نمطهما وسُبُل تفاعلهما فى الحياة، وأهمها:

(١) عقيدة الشعب المختار:

لا تقتصر عقيدة الشعب المختار على اليهود، بل تَشيعُ بين كثير من الأمم والقبائل والطبقات والطوائف، ففى الوثنية القديمة كان لكل قبيلة، ولكل جماعة، إلهها الخاص، وتعتقد أنها أفضل وأكثرتميزاً من غيرها، لاسيَّما من حيث العنصر والأصل، ومما ورد بالتوراة "فَالآنَ إِنْ سَمِعْتُمْ لِصَوْتِي، وَحَفِظْتُمْ عَهْدِي تَكُونُونَ لِي خَاصَّةً مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ. فَإِنَّ لِي كُلَّ الأَرْضِ. وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً"(٦٧)؛ وورد أيضاً: "وَأَسْكُنُ فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَكُونُ لَهُمْ إِلهًا، فَيَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُهُمُ الَّذِي أَخْرَجَهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ لأَسْكُنَ فِي وَسْطِهِمْ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُهُمْ"(٦٨)؛ وقول موسى للرب: فَإِنَّهُ بِمَاذَا يُعْلَمُ أَنِّي وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ أَنَا وَشَعْبُكَ؟ أَلَيْسَ بِمَسِيرِكَ مَعَنَا؟ فَنَمْتَازَ أَنَا وَشَعْبُكَ عَنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ. فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «هذَا الأَمْرُ أَيْضًا الَّذِي تَكَلَّمْتَ عَنْهُ أَفْعَلُهُ، لأَنَّكَ وَجَدْتَ نِعْمَةً فِي عَيْنَيَّ، وَعَرَفْتُكَ بِاسْمِكَ"(٦٩)؛ وفى سفر اللاويين: "وَأَجْعَلُ مَسْكَنِي فِي وَسَطِكُمْ، وَلاَ تَرْذُلُكُمْ نَفْسِي. وَأَسِيرُ بَيْنَكُمْ وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْبًا"(٧٠). وفى سفر التثنية: "وَأَنْتُمْ قَدْ أَخَذَكُمُ الرَّبُّ وَأَخْرَجَكُمْ مِنْ كُورِ الْحَدِيدِ مِنْ مِصْرَ، لِكَيْ تَكُونُوا لَهُ شَعْبَ مِيرَاثٍ كَمَا فِي هذَا الْيَوْمِ"(٧١).

ومع أن هذا الخطاب التوراتى ينطوى بصورة بيِّنَةٍ على فضل العناية الإلهية لمن يُطع ويحفظ العهد الإلهى، وأنَّ ما يتعين به شعب ما هو مثال للإنسانية عامة فى أحوال معينة،



وليس استحقاقاً لفئة بعينها أو شعب معين لا يُتاح لغيره، لأن سعادة العبرانيين لم تكن، كما بيَّن سبينوزا، لتَقِلَّ شيئاً لو أن الله دعا الناس جميعاً للخلاص، ولا تقِلَّ رعاية الله لهم برعايته للآخرين، وما كانت الشرائع لتقِلَّ عدالة أو حكمة بوضعها للجميع، وما كانت المعجزات أقلَّ إظهاراً لقدرة الله لو أنها أُظهرت للأمم الأخرى، وما كان التزام العبرانيين بعبادة الله يبدو أقلّ لو أن الله منح هذه الهبات لكل الناس على السواء(٧٢)، بيد أن إشارة الكتاب إلى أن الله اصطفى العبرانيين من بين سائر الأمم، كالقول: "ولكنَّ الربَّ إنَّمَا التَصَقَ بآبائكَ ليُحبهَمْ، فاختار من بعدهم نسلهُمُ الذى هو أنتُمْ فوق جميع الشعوب كما فى هذا اليَوْمِ"، وإشارته إلى أنه منحهم شرف معرفته لقوله: "فاحفظُوا واعملُوا. لأنَّ ذلك حِكمتُكُمْ وفِطنَتُكُمْ أمام أعينِ الشعوبِ الَّذينَ يسمَعُونَ كل هذه الفرائض، فيقولون: هذا الشعبُ العظيمُ إنما هو شعبٌ حكيمٌ وفطنٌ"، وأنَّه خَصَّهُم بأفضل الشرائع العادلة لقوله "وأيُّ شعبٍ هُوَ عظيمٌ لهُ فرائضُ وأحكامُ عادلةٌ مثلُ كلِّ هذه الشريعةِ التى أنا واضع أمامكمُ الْيَوْمَ؟"(٧٣)، إنما كان حديثاً على مستوى فهم العبرانيين الذين لا يعرفون السعادة الحقيقية بشهادة قول موسى: "فاعلم أنه ليس لأجل بِرِّكَ يُعطيك الرب إلهك هذه الأرض الجيدة لتمتلكها، لأنك شعب صُلبُ الرقبة. اذكر، لا تنس كيف أسخطت الرب إلهك فى البرية. من اليوم الذى خرجت فيه من أرض مصر حتى أتيتم إلى هذا المكان كنتم تقاومون الرب"(٧٤).

كان حديث موسى إذن على مستوى العبرانيين الذين خصهم لله بشرائعه التى تنطوى عليها الأسفار الخمسة، ورأوا وحدهم من المعجزات ما لم تره أمة أخرى، وأراد موسى بهذه اللغة والأساليب تعليمهم عبادة الله، وربْطَهُمْ به بطريقة تناسب روحهم البدائية الساذجة التى تغلُبُ عليها الأنانية ومركزية الذات، والحقيقة أنهم لم يتميزوا عن سائر الأمم بالعلم والتقوى، بل بأنهم رغم التحذيرات المستمرة لم يكونوا أصفياء لله فى الحياة الحقة، ولهذا اهتمَّ سبينوزا بالكشف عن السبب الذى من أجله سُميت الأمة العبرانية أمة مختارة، فبدأ ببيان أن كل ما يمكن أن يكون موضوعاً لرغبة صادقة يرتد إلى أحد ثلاثة موضوعات(٧٥):

- معرفة الأشياء بعللها الأولى.



- السيطرة على انفعالاتنا بالتحلى بالفضيلة.
- العيش فى سلام مع جسم سليم.

والوسائل التى تتيح الحصول على الموضوعين الأولين تُوجد فى الطبيعة الإنسانية عامة، ولا يخصان أمة دون غيرها، أمَّا الوسائل التى يتبعها الإنسان ليعيش فى أمان ويُحافظ على جسده، فإنها تُوجد فى الأشياء الخارجية، ونُسميها هبات الحظ لاعتمادها على مسار العلل الخارجية، وهو مسار لا نعلمه، وبه يكون الأبله سعيداً أو شقياً كالحكيم، لكن العقل والتجربة أثبتا أنه لكى يعيش الإنسان فى أمان ويتجنب هجمات البشر والوحوش، عليه تكوين مجتمع تحكمه قوانين سليمة وأُناس على قدر كبير من الدراية واليقظة ليكون أكثر أماناً واستقراراً، وأقلّ خضوعاً للحظ، أمَّا المجتمع المكون من أُناس أجلاف فإنه أكثر اعتماداً على الحظ، وأقلُّ استقراراً، وبقاؤه مرهون بحكم مجتمع آخر له، وليس بحكمه الخاص، وإذا خرج سالماً من المخاطر، وازدهرت أحواله، فعليه أن يُقدِّر حكم الله ويُعظِّمَهُ، لأنه نال كلّ شيء على غير انتظار، ودون تدبُّر مسبق، وهو ما يُمكن اعتباره أمراً معجزاً[٧٦].

إذن اختار الله الأمة العبرانية وفَضَّلَهَا على سائر الأمم لا من حيث حكمتها أو طمأنينة نفسها، بل بالنظام الاجتماعى والحظ الذى جلب لها دولة وحفظها سنين طويلة، وتميزوا بازدهار أحوالهم والأمن فى الحياة بفضل عون الله الخارجى فحسب، لكنهم فى جانب الحكمة كانت لديهم معتقداتٌ فجَّةٌ عن الله والطبيعة، ولم يتفاضلوا على الأمم الأخرى، ولهذا انحصرت رسالتهم فى الازدهار الدنيوى والمزايا المادية، ولم تَعِدْهُمْ الشريعة بشيء مقابل الطاعة سوى استمرار دولتهم ونعيم الدنيا، وهو كل ما يَسعَدُونَ بِه، وفى المقابل أنذرتهم بسقوط الدولة وبالمصائب لو عَصَوُا الميثاق ونقضوه[٧٧]، وقول الكتاب: "لأنه أىّ شعب هو عظيم له آلهة قريبة منه كالرب إلهنا فى كل أدعيتنا إليه"[٧٨]، يعنى القرب الخاص بالدولة فقط، وفى الزمن الذى وقعت فيه حوادث معجزة كثيرة، أمَّا بالنسبة للذهن والفضيلة، أى السعادة والغبطة، فإن الله يرعى الجميع بقدرٍ متساوٍ، ولهذا عندما عَرَفَ موسى روح أمته ونزوعها إلى العصيان، أدرك أنه لا يمكنه القيام

بمهمته خير قيام دون الاعتماد على أكبر المعجزات، فطلب عوناً خاصاً يُثبت لليهود أن الله يُريد الإبقاء عليهم، وكانت الإجابة: "ها أنا قاطع عهداً، قدَّام جميع شعبك أفعل عجائب لم تُخلق فى كل الأرض وفى جميع الأمم..."(٧٩).

وهناك ادعاء بأن اختيار اليهود هو اختيار أبدى وليس اختياراً وقتياً متعلقاً بالدولة وحدها، بدليل أنهم رغم انهيار دولتهم وتشردهم، ظَلُّوا محتفظين بكيانهم، وهذا ما لم يحدث لشعب آخر، كما أن الكتاب يذكر أن الله اختارهم إلى الأبد، وسيظلون أصفياءه رغم انهيار دولتهم، فجاء: "قال الرب الجاعل الشمس للإضاءة نهاراً، وفرائض القمر والنجوم للإضاءة ليلاً، الزاجر البحر حين تعجُّ أمواجه: إن كانت هذا الفرائض تزول من أمامى، فإن نسل إسرائيل أيضاً يكف من أن يكون أُمة أمامى كل الأيام"، وجاء أيضاً: "وأُخْرِجُكُمْ من بين الشعوب، وأَجْمَعُكُمْ من الأراضى التى تفرقتم فيها بيد قوية، وبذراع ممدودة، وبسخط مسكوب"(٨٠).

ويدفع سبينوزا هذا الادعاء مبرهناً بالكتاب نفسه على أن الله لم يختر العبرانيين إلى الأبد، بل اختارهم فى نفس الظروف التى اختار فيها الكنعانيين من قبل عندما كانوا أحباراً يخدمون الله بوازع دينى، لكن الله تخلى عنهم بسبب حبهم للشهوات ورخاوتهم وعبادتهم الباطلة، وقد حذَّر موسى الإسرائيليين من تدنيس أنفسهم، وإلاَّ عوقبوا بدمار شامل، فجاء: "وإن نسيت الرب إلهك، وذهبت وراء آلهة أُخرى وعبدتها وسجدت لها، أشهد عليكم اليوم أنكم تَبيدُون لا محالة"(٨١)، ولمَّا كان هذا الاختيار يتعلق بالفضيلة الحقة، فإنه لا يقتصر على اليهود وحدهم، بل من الثابت أن جميع الأمم كان لها أنبياء، وأنهم وَعَدُوا المؤمنين من أُممهم بهذا الاختيار ذاته، وقدَّموا لهم العزاء نفسه، فالميثاق الأزلى لمعرفة الله ميثاق شامل لا يُفرّقُ مُطلقاً بين اليهود وغيرهم لقول الرب: "لأَنِّي حِينَئِذٍ أُحَوِّلُ الشُّعُوبَ إِلَى شَفَةٍ نَقِيَّةٍ، لِيَدْعُوا كُلُّهُمْ بِاسْمِ الرَّبِّ، لِيَعْبُدُوهُ بِكَتِفٍ وَاحِدَةٍ"(٨٢)، ومن ثمَّ ليس هناك ثمة اختيار يختص به اليهود سوى ما كان من أمر الدولة التى انقضت.

إن ما شاع فى التاريخ العبرانى هو صورة ظاهرية ساذجة عن علاقة خاصة بشعب مُعيَّنٍ يُكابدُ العبودية والهوان فى أرض مصر، وأراد إلهه تخليصه وإسكانه أرضاً أُخرى يكون معهم فيها، ولهذا وصف سبينوزا اليهود بأنهم جماعة بدائية، وبيَّن "عبد الوهاب المسيرى" أن تصورهم لأنفسهم كشعب مختار، متميز، مخصوص، أفقدهم القدرة والنِيَّة الصادقة للتعايش والتضامن مع غيرهم من القبائل والشعوب التى حلَّوا بينها، وانتهوا إلى نزعة عنصرية أفقدتهم الشعور بالانتماء لأوطانهم التى وفدوا منها أصلاً، وأصبح الفكر والتصور هو الذى يُحَدِّدُ هُويتهم، وليس الواقع، ومن اعتنقوا اليهودية لأسباب تاريخية وسياسية، وليس بدافع عقائدى دينى أو عرقى، كيهود الخزر مثلاً، أحدث انسياقهم للفكرة العنصرية لديهم اغتراباً وانفصالاً جذرياً عن تاريخهم وأصلهم الحقيقى، وبدلاً من التمركز حول الموضوع العام الذى يمثل سمات معينة يُريدها الله للبشرية عامة، تمركزوا حول ذات خاصة لا يمكن ربطها بغيرها من الذوات، وأصبحت لليهود خصوصية مانعة، رغم أنها ليست عامة أو مطلقة، بل تختلف باختلاف الزمان والمكان والمجتمعات التى يعيشون بينها، كما تختلف الصيغ الدينية ذاتها بين فرقهم لاختلاف المؤثرات الحضارية والاجتماعية والتاريخية(٨٣)، وأضفى البعض صبغة علمانية على هذا المفهوم ليصبح مصطلحاً نيتشوياً يُسمى "السوبر أُمة" أو "الأمة المتفوقة" التى تُعلى من شأن القوة والإرادة.

وكان أيضاً من آثار الفكرة العنصرية عن الشعب المختار أن جعلت العلاقة بين الجماعات اليهودية وغيرها من الجماعات البشرية علاقات موضوعية بحتة، أو "برانية"، كل طرف ينظر إلى الآخر باعتباره موضوعاً مجرداً، ودوراً يُلعب، ووظيفة تُؤدى، ومادة يتمُّ التعامل معها بمقدار نفعها، وتتسم العلاقة بالحياد والبرود والعقلانية(٨٤)، ومع أن الفكرة جعلتهم يتماسكون إثنياً، إلاَّ أنه تماسك وهمى لا ينطوى على مركز قومى فعلى يحدد المعايير الدينية أو القومية، فقد تشكلت الهُويات اليهودية من تشكيلات حضارية مختلفة، ويدور أعضاؤها فى إطار فكرة اليهودية الإثنية الواحدة، وجاء التلمود ليُكرِّس فكرة العُزلة، ويتحول إلى مرجعية نفسية ولَّدَت

لديهم إحساساً داخلياً بالغربة والقداسة(٨٥)، كما أنتج نوعاً من الازدواج الصارخ فى المعايير، فالعقيدة اليهودية تُقسِّمُ العالَم إلى يهود وأغيار، يلتزمون مع بعضهم البعض [داخلياً] بمعايير خُلقية سويَّة، لكن يتعاملون مع الآخرين بمعايير نفعية بحتة لا تمنع من انتهاك المحرمات واتباع وسائل غير أخلاقية(٨٦).

(٢) عقيدة الأرض الموعودة:

لكل متدين وطن رمزى يُشير إلى العودة الخالصة لله، والحنين للاتحاد به والفناء فيه والبقاء معه بالكلية بدون شِرْكٍ من أغيار أو نوازع نفس وهوى، مثال ذلك حُب المسلم لبيت الله الحرام ببكة، ولجبل عرفات فى يوم معين، ولروضة النبى بالمدينة المنورة، وحب المسيحى لبيت لحم، واليهودى لجبل الطور، وجبل صهيون، وكذلك لأصحاب الديانات الوضعية الوثنية أماكنهم المقدسة وأصنامهم الرمزية، فالشعور الدينى والوجد يتأجج بوسائل منها الأماكن الجغرافية، والحوادث التاريخية التى تأتلف حولها الأفكار وتتحد الخواطر، ويتم فيها الجمع بالله، ويذهب بعض المؤمنين إلى الأماكن الرمزية لاستكمال شعائر دينهم، ولتجديد العهد والسمو بالنفس والتوبة والتجرد من الأهواء وما إلى ذلك، لكن لم يحدث أن تحولت الاستعارات والرموز الدينية إلى أيديولجيا وبرنامج سياسى إلاَّ فى الحركة الصهونية التى حولت حب صهيون إلى ارتباط عرقى وقومى يقوم على الاستيلاء والقتل والعدوان، وليس لمجرد الزيارة والتعبد، واستلهموا فى دعواهم أفكار النزعة الرومانتيكية(١٩٤)، التى راجت فى العالم الغربى إبان القرن التاسع عشر

---

(١٩٤) تُعد الرومانتيكية "Romanticism" إطاراً مرجعياً عاماً للفكر الغربى فى القرن التاسع عشر، ومن مصادر الفكر اليهودى الصهيونى، وقد ظهرت أصلاً كرد فعل وثورة على العقلانية المسرفة للقرن السابع عشر، ولحركة التنوير فى القرن الثامن عشر، وتأكيدهما مقدرة العقل على اكتشاف كافة أبعاد الواقع والتحكم فيه، والسيطرة على العواطف الإنسانية وتنظيمها، وضرورة قيام النظام الفكرى والاجتماعى على التوازن المحسوب والقواعد الصارمة والثبات المطلق والآلية والتكرار المنتظم، لاسيَّما فى الفكر والسياسة والنظام الاجتماعى.

ويرجع أصل مصطلح "رومانتيكى" إلى كلمة "رومانى" التى وُصفت بها العاميات الإيطالية المتباعدة عن اللاتينية حين كانت لغة العلم والمعرفة، وعُرفت القصص الشعبية والعاطفية والحكايات الخيالية باسم "رومانى" أو "رومانسى"، وفى القرن السابع عشر كانت كلمة رومانسى صفة لكل عمل أدبى مثير للخيال غريب المكان والموضوع، مسرف فى السحر والتعبير عن مشاعر أبطاله وسلوك شخصياته، ثم أصبحت تعنى عند الفرنسيين منذ القرن الثامن عشر: الرقيق، الحنون، المشتاق، الشاعرى، الحزين، وتبعهم الإنجليز والألمان لتكتمل الرومانتيكية فى القرن التاسع عشر كمذهب متكامل يشمل كل أنواع الفنون والفكر التى



لتُعيد فكرة الوحدة العضوية بين كل الأشياء والظواهر بحيث لا يكون للإنسان وجود ولا هُوية خارج تراثه فارتباطه، بتراثه هو ارتباط عضوى، و لا يدخل أفراد المجتمع الواحد فى علاقات جدلية، بل يرتبطون بعلاقات عضوية تتخطى الإرادات الفردية، كما وجدت الحركة الصهيونية فى أفكار هيجل عن الدولة معيناً فياضاً، خاصة فى مؤلفه "أصول فلسفة الحق" الذى نشره ببرلين عام ١٩٢١م، وفيه تأثر بالثورة الفرنسية، وأعلن أن "الدولة هى الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، والروح الأخلاقى من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتُفكر فى ذاتها، وتُنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف، وتوجد الدولة على نحو مباشر فى العرف والقانون، وعلى نحو غير مباشر فى الوعى الذاتى للفرد ومعرفته ونشاطه، كما أن الوعى الذاتى بميله تجاه الدولة يجد فيها، بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته، حريته الجوهرية"[٨٧].

لقد نشأت الفكرة الصهونية أساساً كرد فعل رافض لحركة الانعتاق التى دعت للعقلانية وحرية الاعتقاد واندماج اليهود فى أوطانهم التى ولدوا وعاشوا فيها، وأهم مؤسسيها المفكر اليهودى الروسى "آشر هيرش جينزبرج" "Asher Zvi Hirsch Ginsberg" [١٨٥٦: ١٩٢٧م] والمشهور باسم "آحاد هعام"، وقد أعلن فى نظريته عن "الصهيونية الثقافية" أن خروج اليهودى من الجيتو يُشكل خطراً على الاستمرارية اليهودية، ويُفقد اليهود إحساسهم بالوحدة والترابط،

تُعبر عن البطولة والحب والعاطفة والاندفاع من موسيقى وأدب ورسم ونحت ومسرح وفلسفة وتاريخ واجتماع وسياسة وعلم نفس وغيرها، وعبَّر بها الفيلسوف الفرنسى "جان جاك روسو" "Jean Jacques Rousseau" [١٧١٢: ١٧٧٨م] عن النبل الأصيل فى الفرد البدائى البسيط، واهتم بها الفلاسفة الألمان، إذ عبَّر بها "هيردر"= ="Herder" [١٧٤٤: ١٨٠٣م] عن عظمة النماذج الشعبية، و"عمانوئيل كنط" "Immanuel Kant" [١٧٢٤: ١٨٠٤م] عن فكرة الواجب الأخلاقى، و"فشته" "Fichte" [١٧٦٢: ١٨١٣م] عن الملامح المشتركة للأمة وحقها فى المقاومة والثورة، و"شلنج" "Schelling" [١٧٧٥: ١٨٥٤م] عن التمايز المطلق لكل فرد وحقه فى الحرية الكاملة والحب والعمل، و"نيتشة" "Frederic Nietzsche" [١٨٤٤: ١٩٠٠م] عن فكرة الإنسان الأعلى، واتجه فى فترة من حياته إلى النزعة اللاعقلية والاندماج المباشر بالطبيعة التلقائية فى صورتها الأولى قبل أن يُشوهها العقل الخالص ويبعث فيها الثبات، ويؤكد أن الفن أقوى من المعرفة لأنه يريد الحياة، أما المعرفة فإن هدفها هو الإرادة. كما طرحت الرومانتيكية فكرة العودة إلى الطبيعة كبديل للاصطناع والافتعال الاجتماعى، والاهتمام باللاوعى كينبوع للمشاعر الفطرية، والغرائز المكبوتة كبديل للعقل الواعى المنضبط المتوازن، كما جمعت بين جوانب تبدو شديدة التناقض، إذ مجدت النزعة الفردية مع الإيمان بالجماعةوالقبيلة والأمة، والحلم بالمستقبل المتحرر من قيود الماضى مع الحنين المهووس إلى الماضى والتاريخ، واهتمت بتلقائية الطفولة وخروجها البرئ على أى قاعدة أو قانون بشكل حسى ومباشر، مع الرغبة فى خلق الرموز ذات الدلالات المحسوبة بعناية، ويكمن فى انفعاليتها التعبيرية نزوع عدمى من الخوف المزمن من العدم ذاته يصل إلى درجة الإقرار به وتمجيده بما يُشبه الهوس الدينى، ولهذا رغم امتزاجها فى القرن العشرين بالنزعتين الواقعية والرمزية، إلاَّ أنها حافظت على التلون بألوان كل ثقافة قومية مهما كانت بعيدة عن الثقافة الغربية.



ويطمس هُويتهم، ويُضعف تمسكهم بقيمهم وتقاليدهم، وأن هذه الدعوة ظهرت حينما أصبح الدين اليهودى عبئاً حقيقياً، وأضحى أهل الكتاب عبيداً للكتاب بدرجة أضعفت قواهم الإبداعية والعاطفية، وتحوَّل القانون إلى قانون مكتوب جامد أصابهم بالشلل الحضارى، ولهذا بات الأمل هو إنشاء دولة يهودية يعيش فيها اليهود الحياة التى أحبوها، وإن لم يستوطنها اليهودى بنفسه، فإن مجرد وجودها سوف يرفع مكانته أينما كان، وستنتفى النظرة إليه كعبدٍ يعتمد على استضافة أهل البلاد له، ومجرد التفكير فى الدولة يشفى اليهودى من مرض نفسى هو الشعور بالضِعة والإحباط(٨٨).

ويزعُم آحاد هعام أن الدين اليهودى كان مُهيأً أكثر من أى دين آخر لعملية التحديث، فهو دين عقائدى يؤكد أهمية العقل والجماعة، وليس كالدين المسيحى الذى يؤكد أهمية الإيمان والفرد، كما أن عقيدة التوحيد هى فى جوهرها اكتشاف مبكر لوحدة الطبيعة، ولفكرة القانون العلمى والمعرفة العلمية التى تتجاوز الإحساس المباشر، وهنا يقترب آحاد هعام من فكرة الفريسيين الذين صاغوا اليهودية الحاخامية بالتوحيد بين أفكار الأسينيين (دعاة الروح) والصدوقيين (دعاة المادة)، رافضين ثنائية المادة والروح، وموحدين بينهما فى واحدية حلولية كونية تُماثل الواحدية الكامنة فى العقائد الوثنية القديمة، أو فى الأفكار العالمانية الحديثة(٨٩).

وحينما ذهب آحاد هعام إلى فلسطين، لم ير فى حائط المبكى سوى رمز للخراب الذى حاق بالشعب اليهودى، واعتبر الدين أحد أشكال التعبير عن الروح القومية الأزلية المتجسدة فى التاريخ، أى مجموعة أفكار تضرب بجذورها فى الطبيعة والتاريخ، وليس مقياساً مطلقاً خارجياً، والعودة هى عودة للمطلق الذى هو الذات الإثنية مصدر الدين اليهودى، والتى ستحل محله، وهى وحدها المقدسة، وفى هذا تَأَثَّرَ بفكر هيجل وهردر والمفكرين السلاف والألمان الذين جعلوا الإثنية وحدها هى المطلق الذى له قيمة فى ذاته، وكان مناقضاً للتراث الدينى اليهودى الذى يُمثله قول "سعيد بن يوسف الفيومى" إن اليهود شعبٌ من أجل التوراة أو بسببها، فقد جعل آحاد هعام فكرة القومية المؤسسة على الوحدة العضوية محور العقيدة اليهودية، ولم تعُدْ اللغة العبرية

لساناً دينياً مقدساً، بل أضحت لغة الأدب العبرى العلمانى، وأخذت مكان الدين كإطار للوحدة، ولهذا اقترح إنشاء مركز ثقافى فى فلسطين يهتم بتأكيد الهوية اليهودية على أسس عضوية، ويكون مركزاً عضوياً للشعب اليهودى، ويسبق تأسيس الدولة، ومنه تشع الروح القومية العضوية إلى سائر الجماعات اليهودية فى العالم لتبعث فيهم حياة جديدة تقوى وعيهم القومى، وتوطد أواصر الوحدة بينهم فى عملية حضارية تاريخية تُزيل ما علق بالهوية اليهودية من شوائب بسبب الشتات، وتُولِّد شخصية يهودية جديدة فخورة بهويتها، وتكون الدولة تتويجاً لعملية النمو العضوى وثمرة لها، وليس بذرة البدء، فالدولة ليست غاية فى ذاتها، بل وسيلة للتعبير عن الذات القومية، فهى دولة بالمعنى الحلولى للكلمة، أى دولة عبرية عالمانية، وليست مجرد دولة لليهود، ولهذا لم يأخذ آحاد هعام بالموقف الصهيونى المتطرف المبنى على تصفية الجماعات اليهودية، بل أراد أن يجعل لها مركزاً روحياً داخل إطار عضوى عام هو الدولة اليهودية التى تهتم بتعميق الوعى الإثنى بين اليهود(٩٠).

وبجانب "الصهيونية الثقافية" أسس المفكر المجرى"تيودور هرتزل" "Theodor Herzl" [١٨٦٠: ١٩٠٤م] "الصهيونية السياسية" وهو عالمانى لا يعترف بالمرجعية الدينية، ويجزم بأنه غنوصى رغبة فى تأكيد الاتجاه الحلولى فى السياسة الصهيونية، وعلى أثَر حادثة "دريفوس" "Dreyfus" بباريس إبان فترة معاداة السامية فَكَّرَ فى إيجاد حلٍ غير الاندماج للمشكلة اليهودية، فنشر عام ١٨٩٦م كتيباً بعنوان "دولة اليهود" "Der Judenstaat" به وُلدت الصهيونية السياسية، وبمجهوده انعقد بسويسرا مؤتمر بازل فى ٢٩ أغسطس ١٨٩٧م تحت شعار "العودة إلى صهيون"، وحضره مائتان وأربعة مندوبين يُمثلون جمعيات صهيونية من دول شتى، وافتتحه هرتزل بإعلان أن الهدف هو وضع حجر الأساس للبيت الذى سيسكنه الشعب اليهودى، وأن الصهيونية هى عودة إلى اليهودية قبل العودة إلى بلاد اليهود، وأقرَّ المؤتمر أهدافه باسم "برنامج بازل" وفيه تمَّ، تحت ضغط المتدينين اليهود، اقتراح فلسطين موقعاً للدولة(٩١)، واكتمل للحركة الصهيونية الجمع بين الجوانب الثقافية والسياسية والقومية والاستعمارية(٩٢)؛ وكان هرتزل متيقناً



من رغبة دول الغرب فى التخلص من اليهود، وترحيلهم إلى خارج حدودها مع توظيفهم لصالحها، ولهذا اتصل بقيصر ألمانيا، وحاول كسب تأييد السلطان العثمانى عبد الحميد الثانى، لكنه أخفق، فأدرك ضرورة الاستعانة بالاستعمار الغربى، خاصة انجلترا، لتنفيذ مشروعه، وخوفاً من الفشل لم ينشر فكرته صراحة، بل لجأ إلى أساليب غير مباشرة منها[٩٣]:

- إنشاء بنوك يهودية قوية وإقراض دول الغرب من أموالها.
- إنشاء أندية صهيونية سرّية لترويج الفكرة وجذب الشخصيات ذات النفوذ من كافة بلدان العالم لا سيَّما العربية والإسلامية إليها، وهى الأندية التى تُعرف الآن بنوادى الروتارى والليونز.

ولم تكن الصهيونية السياسية موافقة للعقيدة اليهودية، ولم تأخذ بروحانيتها، ولهذا أعلنت معظم المنظمات اليهودية فى مؤتمرها بمونتريال عام ١٨٩٧م رفضها أيَّة مبادرة ترمى إلى إنشاء دولة يهودية، وأن هدف اليهودية ليس سياسياً ولا قومياً، بل هدف روحى يتطلع إلى عصر ماشيحانى يؤمن فيه الناس كافة أنهم ينتمون إلى جماعة واحدة لإقامة مملكة الرب على الأرض[٩٤]، كما عارضها الصهاينة الثقافيون خاصة ممن جمعوا بين التدين والتأثر بآحاد هعام، ومنهم الفيلسوف الوجودى "مارتن بوبر" "Martin Buber" [١٨٧٨: ١٩٦٥م] الذى بيَّن فى خطابه أمام المؤتمر الصهيونى الثانى عشر فى كارسباد عام ١٩٢٥م، أن روح إسرائيل ليست مثل الأمم الأخرى، وأن تحويلها إلى هوية قومية، أو "أنا يهودية جماعية" سيُحولها إلى صنم يُعبد، مع أنها أمة رفضت أن يكون لها ربٌ آخر غير رب العالمين، ويجب ألاَّ تكون الأمة هى القيمة المطلقة، فاليهود ليسوا مجرد أُمة، بل أعضاء جماعة يوحدها الإيمان، والنزعة القومية التى ظهرت فى منتصف القرن التاسع عشر، واستمدها الصهاينة السياسيون من القومية الحديثة فى الغرب، ورغبتها فى امتلاك الأرض، إنما تجتث الدين اليهودى من جذوره[٩٥]، وأعْرَبَ عن خيبة أمل الحركة التى ينتمى إليها بقوله: "لقد كنَّا نأمُلُ فى إنقاذ النزعة القومية اليهودية من خطأ تحويل الشعب إلى صنم معبود، لكننا فشلنا"[٩٦].

ومن الإنجازات الهامة للحركة الصهيونية بشقيها الثقافى والسياسى ربطها بين الفكر والاعتقاد فى وحدة جدليَّة تكفل تحقيق ما تصبو إليه، فرغم أن الغالبية العظمى من مؤسسيها عالمانيين ملحدين، إلاَّ أنهم عرفوا قيمة ما توفره العقيدة الدينية من دافع نفسى، وطاقة وجدانية، وتبرير وتدعيم للفكر، وتُقْيَةً وستاراً يخفى أغراضهم حينما تكون الظروف غير مواتية للتصريح بها، ووجدوا فى فكر هيجل ما ارتفع بتصوراتهم إلى مقام المعقولية والفكرالفلسفى المثالى، وتتضمن نظرية هيجل فى الدولة والمجتمع والعلم الأطروحات التالية:

١- الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هى التحقق الفعلى للإرادة الجوهرية التى تمتلكها فى وعيها الذاتى بصفة خاصة، وتصل فيها الحرية إلى قيمتها العليا عندما يرتقى الوعى الذاتى إلى الوعى بالكلية المتمثلة فى القوانين والمبادئ التى هى أفكار تتسم بالكلية والتجريد[٩٧].

٢- الدولة هى الوجود الفعلى لما هو كامن أو موجود بالقوة فى التقاليد والأعراف الاجتماعية، وتظهر صورتها الواقعية حينما تبلغ تلك الأخلاق الاجتماعية نموها التام، وتتجسد بشكل واع وملموس فى صورة قوانين ومبادئ كلية جاءت نتيجة المسار المتطور للفكر، والتدرج فى الاهتمام من المصلحة الخاصة إلى مصلحة الكل، ليصبح الكلى فى الدولة هو غايتها وروحها الجوهرى، والكلى لا يكتمل ويتحقق إلاَّ بالتوافق مع المصالح الجزئية، وتعاون المعرفة والإرادة الجزئيتين[٩٨].

٣- الفكر هو جوهر الدولة، فالدولة هى تَحَوُّل البناء العقلى إلى عالم واقعى، وتكون الدولة كليَّةً من حيث الصورة، ولمَّا كان العلم يتسم بكونه بناءً عقلياً، فإنه يشترك معها فى الصورة والغاية، ولهذا يأخذ مكانه فيها بعد تطوره من الصور الذاتية القائمة على الظن والاقتناع الذاتى إلى صورة الحقيقة الموضوعية والعقلانية الكلية، فالدولة هى الكلى الذى تبلغ فيه الفكرة الشاملة الواقع الفعلى متطابقة مع درجات تحققها[٩٩].

٤- إن الدولة التى تتحقق فى التاريخ لا يُمكن أن تكون روحاً ذاتية لأفراد، ولا روحاً شمولية لمجموع العالم وتاريخه، بل لا بد أن تُمثِّل روح شعب ما، فالدولة هى الإرادة الإلهية، أو الروح التى تفض نفسها على الأرض وتتخذ الشكل الفعلى المنظم فى العالم بما تمثِّله من طابع سيادى لسلطتها النابعة من ذاتها، وليست خاضعة أو مرهونة بأيَّة مصلحة خارجية، ولهذا تُعدُّ مظهراً للعقل الإلهى أو المطلق الذى يحلُّ فيها(١٠٠).

٥- لا يُمثِّلُ الدين أساساً لقيام الدولة إلاَّ فى عصور البؤس والاضطهاد كنوع من العزاء والتعويض إزاء الظلم، وبثّ الأمل لتعويض المفقود، لأن الدين لا يكترث بالمصالح الدنيوية، بل قد يؤدى الدين - إذا كان من النوع السلبى - إلى أقسى ضروب العبودية حين يخضع فيه الإنسان لقيود الخرافة، ويحتاج لقوة تحميه منها، وتُناصر حقوق العقل والوعى الذاتى(١٠١).

٦- لمَّا كان مضمون الدين هو الحق المطلق، وهو أعلى المشاعر جلالاً، فإن ارتباط الدولة والقوانين والواجبات بالدين يُكسبها - أمام الوعى - التأكيد الأسمى، والالتزام الأعلى، إذ فيه يتأكد الإنسان أنه عثر على الوعى الثابت والحريَّة العليا والإشباع والرضا فى قلب العالم دائم التغير، فالدين هو الأرض التى تشمل المجال الأخلاقى عامة، والطبيعة الأساسية للدولة خاصة، لكنه يظلُّ الأرض فحسب، ثم يبدأ الافتراق بين الدين والدولة التى هى الإرادة الإلهية أو الروح الموجود على الأرض، والتى تفُضُّ نفسها لتتخذ الشكل الفعلى المنظَّم فى العالم، أمَّا من يقفون عند شكل الدين بوصفه معارضاً للدولة، فمثلهم كالمناطقة الذين يعتقدون فى صواب الوقوف عند الماهية فحسب، ولا يتجاوزون هذا التجريد إلى الوجود الفعلى(١٠٢).

وقد أفادت الصهيونية من هذه الأفكار فطرحت فكرة الدولة طرحاً أيديولوجياً يرمى إلى تدعيم الهُوية التى فتُرَ الحماس لها بفعل الجيتو والعزلة النفسية وضعف الترابط وتراخى التمسك بالقيم والتقاليد، وتدهور القوى الإبداعية والعاطفية، كما وجدت فيها تدعيماً للوعى والانتماء للعرقية اليهودية الصورية بين مختلف الأجناس التى تريد الربط بينها **بتحويل الفكرة إلى عقيدة، والإفادة من العقيدة لبناء الفكر وترسيخه** بإيجاد وحدة عقلَّية بين المنتمين لها؛ كما ساعدتهم هذه

الأفكار فى طرح فكرة دولتهم باعتبارها إحياءً لملك داود وسليمان، وتجسيداً للشريعة الموحى بها من الرب، وعرفوا القيمة التعبوية للخطاب الدينى الحرفى فتبنوا مصطلحاته مع تفريغها من محتواها الدينى، وشحنها بمحتوى مادى زمانى بتأويل الدولة الصهيونية على أنها دولة يهودية، رغم أن معظم مستوطنيها لا يعرفون شيئاً عن العقيدة اليهودية، ورغم أن اليهودية ذاتها تتألف من عدَّة "طبقات متراكمة ومتجاورة" تنطوى على تناقضات جوهرية دون أن تتفاعل، لأن الشريعة اليهودية تعتَبِرُ الملحد يهودياً لأن أُمَهُ يهودية(١٠٣)، ممَّا يسَّرَ للصهاينة، رغم إلحاد معظمهم، أن يستخدموا التراث الدينى لخدمة أغراضهم التى تُعدُّ هرطقةً من منظور اليهودية المعيارية.

وهكذا قامت الحركة الصهيونية أساساً على الفكر، وكان روادها من كبار الفلاسفة الذين اهتموا بالتحليل النقدى للوعى الاجتماعى والمعرفة والثقافة وفلسفة الحياة، ودرسوا القانون والسياسة، فقد قرأ "آحاد هعام" أدب التنوير، وفلسفات جون لوك، وجون ستيوارت مل، وتأثَّر بشدة بفلسفة هربرت سبنسر العضوية الداروينية، وبفلسفتى هردر ونيتشه، وكان "هرتزل" رجل قانون، ونشر مجموعة قصص فلسفية تدل على تبحره فى هذا المجال، وكان منهم فلاسفة معتبرون مثل "مارتن بوبر"، ونشأت الصهيونية فى كنف الفلسفة الألمانية المثالية بتقديسها لروح الشعب [الفولك] ولحقوقه المقدسة المطلقة، وتأكيدها على علاقة الأرض بالدم(١٠٤)، وذكر آحاد هعام أن الاتجاه العام لفلسفة نيتشة كامن فى العقيدة اليهودية، وأن نيتشة حينما هاجم اليهودية لم يفهمها حقاً، وخلط بينها وبين المسيحية، فى حين أن اليهودية دين جماعى يؤكد أهمية العقل والجماعة، وليس كالدين المسيحى الذى يؤكد أهمية الإيمان والفرد، ورأى أن عقيدة التوحيد اليهودية هى فى جوهرها اكتشاف مبكر لوحدة الطبيعة ولفكرة القانون العلمى والمعرفة العلمية التى تتجاوز الإحساس المباشر(١٠٥).

وتنطوى فلسفة ومبادئ الحركة الصهيونية على نزعة حلولية تدور حول ثلاثة عناصر: "الإله، والطبيعة، والإنسان"؛ وفيها يتحول الإنسان إلى الشعب اليهودى، وتتحول الطبيعة إلى الأرض اليهودية [أرض الميعاد]، ويتحول الإله إلى المبدأ الواحد الذى يحلُّ فيهما معاً، وللمبدأ



الأول – الذى هو العنصر الأهم فى الثالوث الحلولى – تسميات عديدة، فالمتدينون يسمونه "الإله"، والملحدون يُطلقون عليه "روح الشعب، والتراث اليهودى، والعرق اليهودى، والتوراة كتعبير عن روح الشعب"؛ ويعتبره الفريقان "العالمانى والدينى" الرباط العضوى الذى يربط بين الشعب والأرض، أو القوى التى تسرى فيهما، وبالتالى فإن الإله هو العرق اليهودى، لأن كليهما حالٌّ فى الشعب والأرض لا يتجاوزهما، إنهما شىء واحد رغم اختلاف التسميات، وبذلك أصبح الشعب مقدساً، وأصبحت الأرض مقدسة، ورغم اختلاف الفريقان فى تسمية مصدر القداسة، فإنهما يتفقان فى أن القداسة تسرى فى الشعب والأرض، وفى أن المبدأ الواحد "الإله أو روح الشعب" حالٌّ فى المادة، كامن فيها، غير مفارق لها، وترجموا تلك العناصر الحلولية إلى شعار سياسى هو "أرض يسرائيل لشعب يسرائيل حسب توراة يسرائيل"، وهى صيغة تفترض علاقة عضوية صارمة بين العناصر الثلاثة تمنح أعضاء هذا الشعب حقوقاً مطلقة، وتصبح توراة يسرائيل كتاباً مقدساً مرسلاً من الإله عند الصهاينة الدينيين، وكتاب فولكلور يُعبر عن روح الشعب بالنسبة للصهاينة الملحدين[١٠٦].

وهكذا استقت الحركة الصهيونية من فلسفة هيجل المثالية فكرة إسباغ القداسة على الهدف، وجعله نهاية حتمية للتاريخ تعبِّرُ عن روح المطلق متمثلاً فى الإله والشعب والأرض، وكلها تدلُّ على نفس المعنى والشىء، وأنكرت التاريخ المتعيِّن، وانتقلت فكرياً بكل يُسرٍ من العهد القديم إلى فلسطين والعكس، وتحَوَّل اليهود المعاصرين، رغم أنهم من أجناس وقوميات شتى، إلى شعب الله المختار الذى له حقوق أزلية فى أرض الميعاد، وادعوا أنَّ اليهودى الذى لا يعيش فى أرض الميعاد يعيش منفياً ممزق الذات، موزع الولاء، ولا يتم له الكمال والتكامل العضوى إلاَّ بالعودة، والعلاقة العضوية بالأرض علاقة داخلية ضرورية وصوفية تستعصى على الفهم التجريبى الخارجى، وعنها يقول "مارتن بوبر" فى خطاب إلى الزعيم الهندى "غاندى": "إن هذه الأرض تعترف بنا لأنها بواسطتنا تصبح مثمرة، وبما أنها تحمل ثمار النار فإنها تعترف بنا"؛ ويدعى أن الصهاينة إنما عادوا لزراعة الأرض، ولتعليم إخوتهم العرب فنون الزراعة!! ولا يلبث

أن يكشف عن تأثره بالفكرة الاستعمارية بالزعم بأنهم – الصهاينة – اكتسبوا هذا الحق عن طريق الغزو، وأن الأرض أُعيدت إلى الفاتح الذى أقام عليها، وأن الله بانتظار ما سيفعل بها"(١٠٧)، ولا مانع من أن ينطوى معنى العودة عندهم على العودة إلى قانون الغابة بالقتل والتدمير والتشتيت لشعب فلسطين كما تجسَّد حيّاً فى ديرياسين، وكفر قاسم، وصابرا وشاتيلا، وغيرها مما يصعب إحصاؤه.

وكذلك استفاد الصهاينة من النزعات المشيحانية الألفية، ومن التفسيرات الحرفية والباطنية التى عادت للظهور منذ عصر النهضة مع الرؤية المعرفية العالمانية الإمبريالية، والتى تراجع فيها المجاز والاستعارة والثنائية، ليصبح التفسير الحرفى هو الأرضية التى يلتقى عندها الخطاب الدينى – بعد علمنته – مع الخطاب العالمانى المادى، فكلاهما يُنكر التجاوز والثنائية، ويؤمن بالكمونية والواحدية ووجود المركز فى الدنيا(١٠٨)، وممن دعَّمَ هذا الاتجاه الفيلسوف "مارتن بوبر" بتقديسه للشعب اليهودى ورؤيته الحوارية الحلولية "الأنا – أنت" واستخدامه مصطلح ومفهوم الفكر القومى العضوى.

وكذلك هناك جوانب استقتها الحركة الصهيونية من فلسفة نيتشة لعل أبرزها(١٠٩):

- الديانة العالمانية، أو اللاهوت دون إله، فقد أعلن نيتشة فكرته عن موت الإله، وإحلال السوبرمان محله، وبالمثل أَحَلَّتْ الصهيونية الدولة محل الإله، وجعلتها المطلق الوحيد، وفى مقال مُقتبس عنوانه من نيتشة هو "إعادة تقييم القيم" يُعلن آحاد هعام أن اليهودية ديانة لا تستند إلى فكرة الرحمة، وأن أخلاق العبيد المسيحية، أى أخلاق التسامح والغفران، ليست من اليهودية فى شيء، ويُبين أن مفهوم "التساديك"، أى الرجل التقى فى التلمود والمدراش، هو رجل لم يُخلق من أجل الآخرين، بل إن العالم كله خُلِقَ من أجله، فهو نهاية أو غاية فى حد ذاته، وهذه نفس صورة الإنسان الأعلى عند نيتشة، ويؤكد آحاد هعام أن هذه الأفكار لا تُعبِّر عن رأى فردى، وإنما هى مبادئ أخلاقية يقبلها جميع اليهود، فهى أساس الوعى القومى اليهودى.

- النزعة الداروينية، إذ يتسم فكر نيتشة بأنَّ القوة فضيلته العليا، والقوَّةُ تُمثِّلُ الخير الذى يمكن أن يحيا ويظفر، والضعف هو النقيصة والشر وسوف يخور ويهوى، وانتهى إلى النتيجة المنطقية اللاأخلاقية، وهى شعار البقاء للأصلح، بمعنى الأقوى، وهذا ما أخذ به الفكر الصهيونى معلناً مبدأ القوة فى موقفه من العرب عامة، وعرب فلسطين خاصة، وبنفس الأساليب التى أخذت بها النازية والفاشية، بل أكثر وحشيَّة وقسوة.
- الاهتمام بالمستقبل دون الحاضر، وقد أفادته الصهيونية أيضاً من هيجل قبل نيتشه، وأخذت عنهما إنكار مقولة السعادة الفردية، وتقديس روح الشعب، وتدعيم النزعة الماشيحانية.

بهذا طرحت الحركة الصهيونية مشروعها الأيديولوجى الاستعمارى بوصفه اضطلاعاً بواجب دينى وقدَرَاً تاريخياً محتماً، ترتبط فيه الأهداف والتطلعات بالعقيدة والإيمان والوجدان، ويستمد من التراث الدينى أُسُساً تُلزم المتدين، وتُوفر للملحد الحجج والمبررات للعمل، وأفادت من بعض التصورات والتفسيرات الحرفية، وكذلك الباطنية، فى العقيدتين الأكثر انتشاراً، المسيحية بما لها من نفوذ وغلبة على وجدان الشعوب الغربية الأكثر تقدماً وقدرة وسيطرة على العالم الحديث والمعاصر، والإسلام الذى تدين به الشعوب العربية المنكوبة بالاستعمار والتخلف الفكرى والعلمى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى، والتى وقع الاختيار على جزء محورى وفاصل من أراضيها لإقامة المشروع بما يحمله من مآرب للصهيونية والإمبريالية الغربية على السواء، وبما يزخر به من عنصرية وقسوة وسفك للدماء تم تبريرها تبريراً دينياً عقائدياً يُرضى ضمير مرتكبيها ومؤيديها، بل ويطرحها كحق وواجب.

والحقيقة أن الدعوى العنصرية المزعومة عن شعب الله المختار وأرض الميعاد بدعة صهيونية، ولم يكن الوعد الأبوى بالأرض وعداً بالاستيلاء العسكرى والسياسى، بل إنَّ أصوله كما يبينها جارودى هى[١١٠]:

١. وعد وُجِّه ابتداء لجماعات من البدو الرحَّل يتطلعون للاستقرار فى أيَّة منطقة صالحة للسكنى، وكان هذا الوعد جزءاً من التراث الدينى والقصصى لدى قبائل وشعوب شتى، ففى مصر شُيّدت بمعبد الكرنك فى عصر تحوتمس الثالث بين عامى ١٤٨٠، ١٤٧٥ق.م، أى قبل خروج موسى بقرنين ونصف من الزمان، مسلَّة تُمجد انتصاراته فى غزَّة ومجيدو وقادش وقردميش [على نهر الفرات] ودُونت عليها عبارة الإله: "أمنحك هذه الأرض بامتدادها فى جميع الجهات لتكون لك شرعاً..."، كما ورد بأنشودة الخلق البابلية أن "الإله مردوخ" يحُدُّ لكلٍ نصيبه، وأمثال ذلك كثير، فهذا الوعدُ أُمنية شائعة يرجوها البدو الرُحَّل لينعموا بالاستقرار.

٢.لم يكن الوعد للبدو وعداً بغزو بلد بأكمله عسكرياً وسياسياً، بل وعد بالاستقرار فى منطقة محددة.

٣. إن الوعد الأبوى الذى تحدث عنه سفر التكوين لم يقطعه "يهوه" أشهر أسماء الخالق وأقدسها لدى اليهود، والذى دخل فلسطين مع جماعة الخروج، بل قطعه الإله الكنعانى "إيل" باعتباره إلهاً محلياً يملك الأرض، وله أن يسمح للبدو الرُّحَل بالاستقرار فيها.

٤.لم يكتسب الوعد القديم بُعداً يسمح بالغزو النهائى لفلسطين إلاَّ بعد أن تجمعت بعض قبائل البدو لتُشكل معاً "شعب إسرائيل"، وكان الاستقرار قد تحقق بالفعل، وبدأ الوعد يكتسب طابعاً سياسياً وعسكرياً وقومياً بعد قيام مملكة داود لإضفاء الشرعية عليها، ويُرَجَّحُ أن يكون ذلك إبان عصر سليمان فى القرن التاسع قبل الميلاد، ولا يُمكن تحديد لحظة تاريخية ظهر فيها الرب لشخصية إبراهيم التوراتية ليمنحه الحق الشرعى فى الاستيلاء على بلاد كنعان، وما ورد بسفر التكوين لا يعكس حادثة تاريخية حقيقية، كما أن البركة التى أُشيرَ إلى أنها تحلُّ بالإسرائيليين إنما تقترن بمباركة "جميع قبائل الأرض" والمقصود بها الشعوب التى كانت تتقاسم معهم أرض فلسطين والضفة الغربية.

ثالثاً:المسيحية والفكر الأوربى من الأسرار والمفارقة إلى التنوير والعالمانية:



١- الفلسفة والصراع الدينى إبان نشأة المسيحية:

يحدد فيلسوف الحضارة "حسن حنفى" السمة الأساسية للحضارة الغربية فى أنها حضارة طردية، نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز، ورفضاً له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل، وعدم تطابقه مع الواقع، وأنشأت علوماً عقلية وطبيعية وإنسانية تقوم على أدوات جديدة للمعرفة، وهو ما يعنى أيضاً أن الوعى الأوربى وعىٌ تاريخى، أى من صنع التاريخ "Diachronic"، وحدَّد مصادره المعلنة فى أربعة: يونانية، ورومانية، ويهودية ومسيحية، ومصادره الخفية فى المصادر الشرقية القديمة، والبيئة الأوربية ذاتها[١١١]، وبالفعل كان للمصادر الشرقية القديمة حضورها فى أساطير اليونان، خاصة فى قصائد هوميروس وهزيود، وظلَّت كامنة فى تأملات الفلاسفة الطبيعيين، ولدى فيثاغورس وأتباع مدرسته، وعند السوفسائيين وكبار الفلاسفة الهلينيين "سقراط وأفلاطون وأرسطو"، ثم جاء الفكر الهلينستى الرومانى ليشهد جدلية وتضافراً صريحاً يُوَجِّدُ بين الفكرين الشرقى والهلّينى فيما عُرف بالفلسفة الهلينستية المميزة للحضارة الرومانية، ولتأتى من الشرق أيضاً الديانة المسيحية، ويؤمن بها الكثيرون من عوام ومفكرين، وتعجز السلطات الرومانية الرسمية عن إيقاف مدّها، رغم قسوة قوتها وردعها، وجاء الاعتراف بيسوع المسيح كرب بمثابة رد فعل لمواجهة فكرة عبادة الإمبراطور السائدة بين الوثنيين، ومطالبتهم المواطنين بالإقرار بأن "الإمبراطور رب"، فهتف المسيحيون فى عبادتهم "يسوع رب"، وجاء قول القديس بولس إلى أهل كورنثوس: "لأَنَّهُ وَإِنْ وُجِدَ مَا يُسَمَّى آلِهَةً، سِوَاءٌ كَانَ فِي السَّمَاءِ أَوْ عَلَى الأَرْضِ، كَمَا يُوجَدُ آلِهَةٌ كَثِيرُونَ وَأَرْبَابٌ كَثِيرُونَ. لكِنْ لَنَا إِلهٌ وَاحِدٌ: الآبُ الَّذِي مِنْهُ جَمِيعُ الأَشْيَاءِ، وَنَحْنُ لَهُ. وَرَبٌّ وَاحِدٌ: يَسُوعُ الْمَسِيحُ، الَّذِي بِهِ جَمِيعُ الأَشْيَاءِ، وَنَحْنُ بِهِ"[١١٢]؛ وبهذا وضع بذرة الفكرة الخاصة بألوهية المسيح، ونمت الفكرة بسبب ما عاناه المسيحيون من اضطهادات مدمرة إبان القرون الثلاثة الأولى.

ورغم الاضطهاد ظهر منذ النصف الثانى من القرن الثانى "الآباء الدفاعيون" أو "حماة الإيمان"، الذين حاولوا التوفيق بين العهدين القديم والجديد للكتاب المقدس من جهة، والتوحيد



التام بين الآب والابن من جهة ثانية، وبين الله والإنسان من جهة ثالثة، ومنهم "جوستن مارتير" "Justin Martyr" [١٠٠: ١٦٥م] وهو فيلسوف أفلاطونى آمن بالمسيحية، وقدمها للحكام مُدافعاً عنها بفكرة أفلاطونية ظلَّ تأثيرها مستمراً فى المسيحية هى فكرة "لاهوت الكلمة" "Logos Theology" أو عقيدة "المسيح ككلمة" "Logos Christology" وفيها أعلن أن المسيح هو الفيسلوف الكامل، وأنَّ كل من عاش حياة عقلية، وحلَّ فيه "الكلمة" أو "الإلهام الإلهى" كهرقليطس وسقراط مثلاً هو مسيحى، والكلمة هو أيضاً القوَّة التى بها خَلَقَ إلهُ العبرانيين السماء والأرض، والواسطة الإلهية فى الإعلان، والعقل الكلى الذى قامت عليه الأفلاطونية والرواقية، والحق الذى يُظهر نفسه فى قلب كل إنسان كحقيقة مطلقة(١١٣)، وبهذا مزج بين الفلسفة اليونانية والأفكار الغنوصية الشرقية؛ و"إيريناوس" "Irenaeus" [توفى حوالى ٢٠٠م] الذى قال بالتطابق التام بين الآب والابن، وانعدام التمايز بينهما، وأنَّ المسيح بتجسده ربط الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية، وبذلك مجَّد الطبيعة الإنسانية، وجعل الناس آلهة بالمعنى الحرفى، وهذا نوع من الحلول ينتهى إلى نوع من الوحدة قريب من وحدة الوجود الرواقية(١١٤)، و"ترتوليان" "Tertullian" [١٦٠: ٢٤٠م] الذى صاغ المصطلحات والتعبيرات السائدة فى الكنيسة الغربية، وقال إن المسيح شخص ذو طبيعتين: لاهوتية وناسوتية، ولكل منهما خصائصها كجوهر واحد، وأن الأقنومين الثانى والثالث، أى الابن والروح القدس، خاضعان للأقنوم الأول، أى الآب، والابن واسطة ينفِّذُ بها الآب أعماله(١١٥)، واقتنع عام ٢٠٦م بالأفكار المونتانية، وقال معها بأن الروح القدس يحلُّ فى بعض المؤمنين كنائب عن الرب، وانتهى إلى نوع من الواحدية الوجهية(١١٦).

وفى مقابل هذا التيار الأفلاطونى، ظهرت مدرسة أنطاكية، واستبعدت التراكيب الميتافيزيقية القائلة بالإنسان الإله، وانقسمت إلى مذهبين(١١٧):

- **مذهب الواحدية الوجهية "Modalistic Monarchianism" وترى أنَّ الله واحدٌ بالطبيعة الأقنومية، وهو آب أو ابن أو روح قدس تبعاً لظهور صفاته المختلفة، وليست الأقانيم إلاَّ**



وجوهاً لذات واحدة، وبها نتصور الله من أفعاله فى ثلاثة وجوه بالتبادل، كالممثل الإغريقى الذى يلبس ثلاثة أقنعة حسب الدور الذى يؤديه، وقالوا إن يسوع هو الله صار إنساناً، وليس إنساناً صار إلهاً، استناداً إلى ما ورد بإنجيل يوحنا:"أَنَا وَالآبُ وَاحِدٌ"(١١٨) وأيضاً "اَلَّذِي رَآنِي فَقَدْ رَأَى الآبَ"(١١٩).

- **مذهب التبنى "Adoptionism" أو الواحدية الدينامية، وينكر اللاهوت فى المسيح أصلاً، ويقول مؤسسه "ثيودوتس البيزنطى" إن المسيح كان إنساناً عادياً، ولد بطريقة فائقة للطبيعة من الروح القدس ومريم العذراء، ويوم معموديته حلَّت عليه النعمة الإلهية وتبناه الله، فصار إلهاً بالمعنى المجازى، لا العكس.**

وفى الإسكندرية كانت تنتشر مدارس يونانية وثنية، ومدارس مسيحية غنوسية، ولمواجتها أسس بانتانيوس مدرسة أثمرت مفكرين كبيرين أولهما "كليمان السكندرى" "Clement" [١٥٠: ٢١٥م] الذى نشأ وثنياً ودرس فلسفة أفلاطون، وفى شبابه استقر بالإسكندرية وآمن بالمسيحية، وأصبح رئيساً لمدرسة بانتانيوس اللاهوتية، لكنه تعرض للاضطهاد، ففرَّ إلى القدس، ثم أنطاكية، وكان "كليمان" أهم من حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، فقد اعتبر الفسلفة وسيلة لفهم الإيمان ومعرفة الله، وأن الإيمان بدون معرفة أقلُّ شأناً منه بالمعرفة(١٢٠)، ولكى تنتشر المسيحية فى العالم اليونانى، ينبغى أن تخلع لباسها السامى، وتتكلم لغة هوميروس وأفلاطون، ولهذا انتقد ما وجده منافراً للدين من أفكار الفلاسفة، وأُعجب بتعريف سقراط للفلسفة بأنها "ممارسة الموت"(١٢١)، وبدعوة الغنوسية للتجرد من الجسد وشهواته، لأن الفيلسوف عندما يُفكر لا يستعين بالحواس، بل يعرف الأشياء بالعقل المجرد(١٢٢)، والمفكر الثانى "أوريجين السكندرى" [١٨٣: ٢٤٥م] وقد خلف كليمان وكان متزهداً وآثر الدرس الشفاهى على الكتابة لما فيه من حدَّة فكر، ولِما كان يحظى به من موهبة فى الشرح المنطقى والإيضاح(١٢٣)، وأخذ بوصف أفلاطون لطبيعة الله بأنه لا جسد له، لأنه روح بسيط عاقل لا يقبل القسمة أو الإضافة، ووحدة كاملة هى مصدر كل طبيعة عاقلة، وعندما يفعل شيئاً لا يحتاج لأيَّة صورة جسدية كالشكل أو اللون أو

غير ذلك، و"اللوغوس" أو "الكلمة" ابن الله، وهو أيضاً أزلى، وواسطة فى الخلق، والكون ينقسم بين الروحى والزمنى، وناسوت المسيح يُشبه مركبة تحمل الكلمة إلى الأرض، والكتاب المقدس مركبة تسكن فيها حكمة الله، وكما احتجب اللاهوت فى الجسد، كذلك تحتجب أقوال الله فى الكلمات، وصرَّح "أوريجين" بأن الابن من ذات الآب، لكنه أُقنوم متمايز، ومع ذلك خاضع للآب، وبهذا وضع الأساس للتمييز بين الآب والابن تمييزاً حقيقياً، واعتبره القائلون بالتثليث رائداً لهم(١٢٤).

يتبيَّن إذن أنَّ بوادر تأليه المسيح لم تظهر إلاَّ فى أواخر القرن الثانى الميلادى، ولاسيَّما بنظرية "جوستن مارتير" عن "لاهوت الكلمة" ذات الأصل الأفلاطونى، وتأثير الغنوسية فى إيرناوس وترتوليان، كما جاءت "الدوسيتية" "Docetism" – وأصلها من كلمة "Dokeo" بمعنى يظهر – لتقول إنَّ جسد المسيح كان مظهراً فحسب، وليس بشراً حقيقياً، وإن بدا لنا كذلك، وصلبه وتألمه مجرد مظاهر وليست حقائق، وهذه أفكار تمزج بين الغنوسية الشرقية والفلسفة الأفلاطونية التى تنفر من فكرة اختلاط الإله بالعالم المادى، لأن المادة فى اعتقادهم شرٌّ محض، ولا يُمكن أن يكون خالقها هو الله ذاته، بل خلقتها كائنات أقلُّ مركزاً تُسمى "ديمورج" أى "صانع"، وخَلاص الإنسان لا يكون إلاَّ بالهرب من العالم المادى إلى عالم الروح بواسطة المعرفة التى لا ينالها الإنسان إلاَّ بمعجزات يعطيها رسول لجماعة لها وعى روحى، ولهذا فسَّر الغنوسيون أجزاء من الأناجيل ورسائل بولس بطريقة مجازية جعلت المسيح مركزاً لحوادث العالم، وقالوا إنه تحول إلى شبح خفى غير منظور، ويتخذ صوراً شتى، وهو الكلمة الإلهى الذى هو فى وقت واحد الآب والابن والروح القدس، ولم يُعلَّق أبداً على صليب، وتأثَّرَ بذلك أصحاب الواحدية الوجهية فى أنطاكية، وكان لمدرسة الإسكندرية، بما فيها من فلسفة أفلاطونية وتيارات غنوسية، اليد الطولى فى دفع الكنيسة للقول بألوهية المسيح، وتعدد الأقانيم فى الإله، إلاَّ أن فكرة التثليث لم تكتمل طوال القرون الثلاثة الأولى، ولم تتضح بالفعل إلاَّ بعد انتشار فلسفة "أفلوطين" "Plotinus" [٥/٢٤٠: ٢٧٠م] وتأثُّرِ مدارس الإسكندرية بها، وقولها بأن المسيطر على الكون



قوى ثلاث تؤلف وحدة واحدة، وهى المبدع الأول [الآب] والعقل [الابن] والنفس الكليَّة [الروح القدس]، وفى مُقابله تزعم بعض قساوسة مقدونيا والقسطنطينية اتجاهاً يُعلن أن الروح القدس ليس إلهاً، بل مخلوق.

وجاء القرن الرابع الميلادى ليشهد إيمان الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية منذ عام ٣١٤م، أو قبله بقليل، لكنه لم يعمَّد إلاَّ وهو على فراش الموت عام ٣٣٧م[١٢٥]، وبإيمانه انتهى عصر الاضطهاد، وأصبح للكنيسة مكانتها السامية وحريتها، لكن صَاحَبَ ذلك تعدد المذاهب والشيَّع المسيحية، وسيطرة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بثالوثها العقلى المجرد، وهو الواحد والعقل والنفس، وتقوم عليه نظرية الفيض والصدور، وكان لهذا أبلغ الأثر فى اكتمال الثالوث المسيحى: الآب والابن والروح القدس، وظهور صراع فكرى مرير، تخلله سفك للدماء، حول العلاقة بين أقانيم هذا الثالوث، أساسه قضيتين: العلاقة بين الله الآب والمسيح الابن، وكانت قضيَّة القرن الرابع الميلادى، ومكانة الروح القدس من الثالوث، وكانت قضية القرن الخامس.

وكان أقطاب الصراع الأساسيين: أُسقف الإسكندريةمن جانب، وتيار الموحدين بقيادة "آريوس" [٢٥٦: ٣٣٦م] الذى تلقى تعليمه بأنطاكيا، وسيم كاهناً فى الإسكندرية أوائل القرن الرابع من جانب آخر، إذ أسسَّ آريوس مذهباً للحفاظ على وحدانية الله وكماله وسرمديته، ولم يقبل فيه نسبة أى تغيُّر أو انقسام لذات الله التى تعلو على الإدراك، فالله واحد فرد، وكل ما كان خارجاً عنه مخلوق من لاشىء بإرادته ومشيئته، والكلمة أو المسيح وسط بين الله والعالم، لكنه غير أزلى ولا قديم، بل مخلوق، والقول بأنه "الابن" أو "كلمة الله" يعنى أنَّ الله "تبناه"، أى منحه صفات إلهية كالحكمة والقوَّة، لكن دون مشاركة فى اللاهوت ذاته، فالكلمة إذن غير معصوم بطبيعته، لكن استقامته حفظته من كل خطأ، فهو إذن دون الله مقاماً، لكنه أيضاً معجزة الأكوان كمخلوق بلغ من الكمال ما يستحيل معه خلق شىء أكمل منه رتبة وحالاً[١٢٦].

بهذا أنكر "آريوس" اللاهوت فى المسيح، وتصوره إنساناً محضاً، يعلو بما حباه الله من كمال ليكون كائناً وسطاً "Tertium quid" أعظم من الإنسان العادى، لكنه أقلُّ من الله الذى لا



يُدنى منه، ودلَّلَ على رأيه بأن الله نطق كلمات كثيرة، فأى منها نُسميه الابن الوحيد، ودعمَّه بآيات من الكتاب المقدس منها: "فَلْيَعْلَمْ يَقِينًا جَمِيعُ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ أَنَّ اللهَ جَعَلَ يَسُوعَ هذَا، الَّذِي صَلَبْتُمُوهُ أَنْتُمْ، رَبًّا وَمَسِيحًا"(١٢٧)،وأيضاً: "لاَحِظُوا رَسُولَ اعْتِرَافِنَا وَرَئِيسَ كَهَنَتِهِ الْمَسِيحَ يَسُوعَ، حَالَ كَوْنِهِ أَمِينًا لِلَّذِي أَقَامَهُ، كَمَا كَانَ مُوسَى أَيْضًا فِي كُلِّ بَيْتِهِ"(١٢٨)؛ وأَكْمَلَ آريوس مذهبه بنظرية فى "الكلمة" أو "الابن" ككائن وسيط خُلقت به بقيَّة الكائنات، وتجسدت فيه الصفات الإلهية ليكون صورة منظورة لله غير المنظور، مستنداً إلى نص بالكتاب المقدس يقول: "الَّذِي هُوَ صُورَةُ اللهِ غَيْرِ الْمَنْظُورِ، بِكْرُ كُلِّ خَلِيقَةٍ؛ فَإِنَّهُ فِيهِ خُلِقَ الْكُلُّ: مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا عَلَى الأَرْضِ، مَا يُرَى وَمَا لاَ يُرَى، سَوَاءٌ كَانَ عُرُوشًا أَمْ سِيَادَاتٍ أَمْ رِيَاسَاتٍ أَمْ سَلاَطِينَ. الْكُلُّ بِهِ وَلَهُ قَدْ خُلِقَ"(١٢٩)؛ وهذه نظرية قديمة نجدها فى التراث الدينى عامة، وفى التراث الصوفى والفلسفى الهندى والمصرى والصابئى والإغريقى خاصة، وتعنى حفظ كمال الإله اللامتناهى والنورانى المجرد من الاتصال بالمادة الكثيفة المظلمة التى تُمثِّل الشرّ والتناهى، بأن تضع كائناً وسيطاً تظهر فيه الصفات الإلهية، ويكون بمثابة "الديمورج" أو "الصانع" الأفلاطونى، والعقل عند أفلوطين، والكلمة والابن والإنسان الكامل فى الفكر الدينى.

وانتشرت آراء آريوس بالإسكندرية، وكثُر أتباعه، فدعا أُسقفها المجمع الكنسى للانعقاد وتسوية الأمر، لكن آريوس وأتباعه تحدوا سلطة الأُسقف، فقام الأخير – بمساندة مائة من قادة الكنيسة – بعزل آريوس الذى بادر بالسفر إلى مدينة نيقوميدية، واستقبله أُسقفها وسانده بمراسلة أصدقائه لإعادة النظر فى قرار كنيسة الإسكندرية، لكن جاء ردّ أُسقف الإسكندرية واصفاً تعاليم آريوس بأنها أشدُّ ضرراً من هرطقات الماضى.

وعندما علم الإمبراطور قسطنطين بهذا الخلاف، طَلَبَ عدم عرضه على الشعب، ودعا إلى مجمع عام بمدينة "نيقية" يضمُّ كل الكنيسة، وافتتحه بالفعل فى شهر يونيو من عام ٣٢٥م(١٣٠)، وحضره عدد كبير من الأساقفة، وفيه احتدم التعارض بين آريوس وأُسقف الإسكندرية، وحاول أُسقف نيقوميدية – رغم اقتناعه برأى آريوس – التوفيق بين الخصمين

بوضع قانون للإيمان نصه: "نؤمن بإله واحد الآب القادر على كل شيء، ضابط الكل، خالق كل شيء، ما يُرى ومالا يُرى، وبرب واحد يسوع المسيح، كلمة الله، إله من إله، نور من نور، حياة من حياة، الابن الوحيد – المولود – بِكر كل الخليقة، مولود من الله الآب قبل كل الدهور، الذى به خُلقت كل الأشياء، والذى تجسَّد لأجل خلاصنا، وعاش بين الناس وتألم، ودُفن وقام فى اليوم الثالث، حسب الكُتب المقدسة، وصعد إلى السماء جالساً عن يمين الآب، ويأتى ثانية فى مجد، ليُدين الأحياء والأموات، الذى ليس لملكه نهاية، "ونؤمن أيضاً بالروح القدس الواحد"[١٣١].

وأبدى الآريوسيون استعداداً لقبول هذا القانون، لأنَّ ما به عن يسوع كرب لا يزيد كثيراً عن نظرية آريوس فى الكلمة، أو الإنسان الكامل"، إلاَّ أنَّ أُسقف الإسكندرية لم يرض به، ولهذا اقترح الإمبراطور وضع كلمة "هوموأوسيوس" "Homoousios" [وهى كلمة يونانية لم ترد بالكتاب المقدس، وكان أول من استخدمها "بولس الساموسى" أشهر آباء مذهب التبنى، وتعنى "من نفس الجوهر" لتدل على تمايز كل أقنوم فى الثالوث المقدس عن الأقنومين الآخرين ليكون جوهراً فى ذاته] وتمَّ تعديل صيغة القانون لتصبح: "نؤمن بإله واحد الآب كلِّى القدرة، خالق كل الأشياء، ما يُرى ومالا يُرى، ونؤمن برب واحد يسوع المسيح، ابن الله، المولود من الآب، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود، غير مخلوق، من ذات الجوهر مثل الآب، به خُلق الكل، ما فى السموات وما على الأرض، الذى من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا، نزل وتجسد وعاش بين الناس، الذى تألم، وفى اليوم الثالث قام، وصعد إلى السموات، ويأتى ليُدين الأحياء والأموات، "ونؤمن بالروح القدس"[١٣٢].

ولم يقبل آريوس وأتباعه هذه الصيغة لأنها تنص صراحة على أن المسيح ابن الله، إله حقّ، غير مخلوق، من نفس جوهر الآب "هوموأوسيوس"، وليس بالمعنى الذى كان يقصده "بولس الساموسى" وهو تمايُز كل أُقنوم عن غيره ليكون جوهراً فى ذاته، بل بمعنى اشتراك أكثر من أُقنوم فى جوهر بعينه، اشتراكاً حقيقياً لا مجازياً، وتمَّ طرد آريوس ومؤيديه الذين لم يرضخوا بالتوقيع، ونفيهم إلى بيثينية بآسيا الصغرى، وأُلحق بالقانون صيغة للتحريم تتضمن أنَّ من

يقولون إن المسيح مخلوق،لم يكن موجوداً فى وقت من الأوقات، وأنه جاء إلى الوجود من العدم، أو أنَّ ابن الله من جوهر آخر، ملعونون محرومون[١٣٣].

وكذلك لم يرض أُسقف نيقوميدية وأتباعه عن قانون الإيمان، رغم أنهم وقعوا عليه احتراماً للإمبراطور، وحفظاً للسلام داخل الكنيسة، ولم يوقعوا على صيغة التحريم، وسُمِّى وأتباعه "شبه آريوسيين"، ولم يلبث الإمبراطور نفسه أن اقتنع بضرورة إعادة النظر فى أفكار آريوس، ودعا إلى عقد مجمع ثان فى نيقية عام ٣٢٧م كان مُعظم من حضره من الآريوسيين وأشباه الآريوسيين، وأعدَّ آريوس قانون إيمان حَذَفَ فيه الكثير من التعبيرات المتنازع عليها، وأكدَّ للإمبراطور أنه قَبِل قانون نيقية، فكتب الإمبراطور إلى أُسقف الإسكندرية ليُعيد آريوس إلى منصبه الكهنوتى، وقُبيل وصول المكتوب تُوفى الأسقف، وخلفه أُسقف يُدعى إثناثيوس عُرف بشعبيته وبلاغته وقدرته على الدفاع عن رأيه، فرفض طلب الإمبراطور واجتمع به وأقنعه بموقفه[١٣٤].

وسرعان ما تآمر الآريوسيون على إثناثيوس، لكنه تعامل معهم بشدَّة، وليُوفِّق الإمبراطور بينهم دعا إلى عقد مجمع بمدينة صور عام ٣٣٤م، انتصر فيه الآريوسيون، إلاَّ أنَّ وفاة آريوس عام ٣٣٦م أثناء عودته لتسلم منصبه بالإسكندرية جعلت قانون الإيمان يبقى بلا تغيير، خاصة وأنَّ الإمبراطور كان يعتبره إنجازاً شخصياً له.

وتُوفى الإمبراطور عام ٣٣٧م، واقتسم أبناؤه الإمبراطورية، وحدثت صراعات أسفرت عن سيطرة ابنه "قسطنطينوس" على كل الإمبراطورية، وكان أكبر مُعين له فى الأزمة الأُسقف "فالينز" وكان آريوسياً، ونال حظوة كبيرة، فانتعشت الآريوسية، لكنها انقسمت إلى فريقين[١٣٥]:

١. فريق نُفاة التشبيه، وهم الآريوسيون الخلَّص، ورفضوا الاعتراف بأيَّة صيغة تتضمن ألوهية المسيح، ولم يكتفوا بإعلان أنه ليس "كلمة الله"، بل أكدوا أنه ليس شبيهاً بالله، واستخدموا لفظ "أنوميوس" "Anomoios" أى غير مشابه فى الجوهر، وأُطلقَ عليهم "الأنوميين".



٢. الآريوسيون المعتدلون، وهؤلاء بدلوا كلمة "هومويوسيوس" بلفظ "هوموأوسيوس"، ويعنى من جوهر مُشابه، واعتبروه التفسير الصحيح لقانون نيقية، وعرفوا بالهوميوسيين، أى مثبتوا التشبيه فى الذات والجوهر[١٣٦].

وفى ٣٥٧م أَثَّرَ "فالينز" على الإمبراطور لعقد مجمع للأساقفة الغربيين فى سيرميوم بيوغسلافية، أسفر عن قانون آريوسى يُقلل من مكانة الابن إلى مركز مساعد أو ثانوى[١٣٧]، لكن وفاة قسطنطيوس عام ٣٦١م ألغى كل ذلك، وخلفه ابنه "يوليانوس" الذى كان متشبعاً بالثقافة الإغريقية، وشغوفاً بالوثنية، واعتنق صورة سرِّية من الأفلاطونية المحدثة، وكان يُقدس إله الشمس "هليوس" ويُقدم له القرابين، وطبَّق على حياته تعاليم الفلسفة الرواقية المبالغة فى التقشف، ولهذا طهَّر البلاط الملكى من الترف،واتبع منهج الإمبراطور الفيلسوف "ماركوس أوريليوس" [١٢١: ١٨٠م] ببناء إمبراطورية يحكمها الفلاسفة، ويخضع لهم المديرون وقادة الجيش على نمط جمهورية أفلاطون، وأعاد بناء المعابد الوثنية، ورد إليها أموالها المُصادرة، وأعلن التسامح مع كل الأديان، لكنه كثيراً ما اتخذ إجراءات قاسية ضد المسيحيين، واعتبرهم متحولين عن ناموس موسى، وأعلن أنَّ أُلوهية المسيح بالنسبة له أمرٌ لا يُصدَّق، وأحلَّ معلمى الأفلاطونية محل الأساقفة الآريوسيين، وكان فى ذلك البداية الحقيقية لانحسار الآريوسية، ومكسباً كبيراً للطرف المقابل بزعامة إثناسيوس أُسقف الإسكندرية[١٣٨]، ثمَّ ظهر ثلاثة من أعظم آباء الكنيسة الأرثوذوكسية الشرقية، ونالوا احتراماً فى الكنيسة الغربية، واشتهروا باسم "الآباء القبادوقيون" نسبة لإقليم "قبادوقيا" – أحد الأقاليم الرومانية بآسيا الصغرى – الذى جاءوا منه، وهم باسيليوس القيصرى [٣٣٠: ٣٧٩م] وشقيقه غريغوريوس النيقى [٣٣٥: ٣٩٥م] وغريغوريوس النازينزى [٣٣٠: ٣٨٩م] وقد تلقوا شطراً من تعليمهم بأثينا حيث تشربوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، واهتموا بفكر أوريجين السكندرى، وعُرفوا بميلهم للزهد والرياضة الروحية، وهاجم باسيليوس الآريوسية المنشرة فى الشرق، ومنهم ظهرت فكرة مساواة الروح القدس للآب والابن، ولم تكن الأنظار التفتت إليه قبلهم، مما يعنى أن الثالوث المسيحى الأقدس لم تتضح

صورته الكاملة إلاَّ بتأثير مُباشر من فكرة الثالوث الأفلوطينى، وفكر أوريجين السكندرى، كما تناولوا فكرة الجوهر، وكانت المعضلة فيها: كيف يكون الواحد ثلاثة؟ وهو ما أجابوا عليه بأن كل ما هو مشترك بين الآب والابن والروح القدس يُسمى "جوهراً"، وما هو خاص بكل طرف من أطراف الثالوث يُطلق عليه "أقنوماً"(١٣٩).

وفى عام ٣٨١م دعا الإمبراطور إلى عقد مجمع عام فى القسطنطينية، عُرف بالمجمع المسكونى الثانى، بعد مجمع نيقية، وفيه تمَّ اعتبار الآريوسية مناقضة للقانون الرومانى، كما وُضعت إضافة إلى قانون نيقية تقول: "إن الروح القدس هو الرب، وواهب الحياة، وأنه ينبثق من الآب [وتُضيف الكنائس الغربية والابن أيضاً] وله السجود والتمجيد من الآب والابن، وأنه قد تكلَّم بالأنبياء"(١٤٠)؛ و تمَّ بذلك تقرير الصيغة المعتمدة للثالوث الأقدس، وعُدَّ من يُخالفها هرطوقياً، وأصبح التثليث سائداً تماماً، خاصة بعد مجيء القديس أوغسطين [٣٥٤: ٤٣٠م] لكن بدأت تظهر مشكلة طبيعة المسيح ذاته، وتحول الاهتمام من سرِّ اللاهوت إلى سرِّ التجسد، وكان الآريوسيون قد أثاروها فى مجمع نيقية باستنكارهم أن يكون المسيح إلهاً، لأنه يجوع ويعطش ويتعب ويهتز لتوقع موته، وغير ذلك من الأفعال الإنسانية التى لا تليق بالإله، مما يدل على عدم مساواته للآب، ومن ثمَّ غلَّبوا الطبيعة البشرية للمسيح، وكان هذا سائداً أيضاً بمدرسة أنطاكيا لاهتمامها بالمعنى الحرفى للكتاب المقدس(١٤١)، وفى مقابلهم ظهر اتجاه يوفق بين القول بطبيعة المسيح كإله، وطبيعته كإنسان بالقول إنَّ كلا الطبيعتين كاملة، وتُمثِّل أُقنوماً كاملاً، ولكن إذا نظرنا للاتحاد بينهما لن نجد سوى أُقنوماً واحداً، رغم أنَّ هذا الاتحاد لا يعنى حضور الكلمة بذاته فى الإنسان، ولا وجوده بالقوة أو القُدرة، بل حضور بالأُنس والرضوان كسكنى الله فى الأبرار، وبهذا لا يكون المسيح ابناً لله حقاً، بل مُنحَ هذه المكانة بالنعمة فقط، وكذلك قال "نسطور" [؟: ٣٥١م] بالفصل بين الطبيعتين: اللاهوتية والناسوتية، واحتفاظ كلٍ منهما بسماتها وملكاتها فى المسيح، لكنه مع ذلك فرد واحد، لأن شخصه أقنوم واحد، وكذلك ليس هناك اشتراك للأسماء والصفات، لأن الوحدة وحدة معنوية تُطلق على شخص الاتحاد، وهو

ليس شخص الكلمة القديم، ولا شخص الإنسان المحدث، بل شخص المُركب منهما، أمَّا الشخص الحقيقى فيُطلق على كلٍ من اللاهوت والناسوت وحده[١٤٢]؛ وجاء أُوتيخوس [٣٧٩: ٤٥٤م] ليُوفق بين القول بالطبيعة الواحدة، والقول بالطبيعتين، بأنه كانت هناك طبيعتان قبل التجسد: إلهية وبشرية، لكنهما بعد التجسد امتزجتا تماماً، ولم تعُد هناك سوى طبيعة واحدة إلهية تماماً، ولذا عُرف مذهبه بالمذهب "المونوفيزى", وبمذهب "خلط الطبيعتين"[١٤٣].

ولمناقشة تلك المذاهب، وتقرير أصول الاعتقاد، تمَّ عقد العشرات من المجامع على مدار القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وأُدين نسطور وأوتيخوس، ثُمَّ برئت ساحة أوتيخوس،ولم يلبث أن أُعيدت إدانته، وتقرر أنَّ المسيح أُقنوم واحد فى طبيعتين كاملتين "بشرية" و "إلهية"، ووجد النساطرة فى ذلك بعض النصر لهم، لكن لم يهدأ الخلاف حول طبيعة المسيح، إذ أصرَّ النساطرة على القول بطبيعتين، وتمسكت "المونوفيزية" التى تُمثلها كنائس الأقباط فى مصر، والسريان اليعاقبة فى سورية بأن له طبيعة واحدة، وأُقنوم واحد، وأعلنت سائر الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية أنَّ له طبيعتان، وأُقنوم واحد؛ ولم تنجح جهود التوفيق بين هذه الاتجاهات، بل ازداد العداء والانفصال اللغوى والثقافى والدينى لدرجة خشى معها الحكام فى عهد الامبراطور هرقل [٦١٠: ٦٤١م] أن تذهب الكنائس القبطية واليعقوبية إلى موالاة أعدائهم الفرس، ثمَّ العرب منذ عام ٦٣٤م، وظلَّت الفجوة الفكرية قائمة بين المسيحيين فى الشرق والغرب، وزادت اتساعاً فى القرن الحادى عشر الميلادى بسبب الحروب الصليبية، وجنوح الصليبيين كثيراً إلى السلب والنهب واستغلال الطوائف المسيحية، ورغم الاتفاق فى مجمع "فيرارو" بشمال إيطاليا عام ١٤٣٨م على إعادة الوحدة بين الكاثوليك والأرثوذكس، بقيت القضايا السياسية بلا حلٍ، وظلَّت المساندة الشعبية للاتحاد فاترة إلى أن نُسىَ الأمر تماماً عقب دخول الأتراك القسنطينية عام ١٤٥٣م.

٢- الفكر والدين فى عصر النهضة الأوربية:



كان للصدام الحضارى بين العالمين المسيحى والإسلامى أثره فى معرفة الغرب بالثقافة الإسلامية، إذ أقبل رجال الدين المسيحى منذ مطلع القرن الحادى عشر الميلادى على طلب المخطوطات العربية وترجمتها، خاصة القرآن الكريم، وكُتب الفقهاء المسلمين، ومنها عقيدة ابن تومرت، ومؤلفات أبى حامد الغزالى، ثم حظيت كتب ابن رشد ببالغ اهتمامهم، ومنها اطلعوا على تراثهم اليونانى الهلّينى بما يحمله من فكر عقلانى وإنسانى خالص، ومن ثم قاموا بإعادة اكتشافه فى مصادره ومواطنه الأصلية، واستغرق العقل الأوربى ما يربو على القرنين من الزمان فى الاطلاع والتعلم حتى ظهرت الحركة الإنسانية والنهضة الأوربية إبان النصف الثانى من القرن الرابع عشر، وتنامت طوال القرن الخامس عشر لتزدهر بقوَّة فى القرن السادس عشر، وكان من نتائجها التمرد على سلطة الكنيسة وتفسيراتها الدينية والعلمية التى لا تتفق مع صريح العقل والمنطق، وصَاحَبَ ذلك إعادة النظر فى الثالوث الأقدس، وأُلوهية يسوع المسيح، وانتشر الاتجاه القائل بإنسانيته، وأن معجزة ميلاده لم تكن إلاَّ لجذب الانتباه إلى نبوته فحسب؛ وظهر فى أوربا كثير من العلماء والفنانين المتخصصين، وتحديداً فى إيطاليا، لكن كانت السمة الغالبة تولى رجال الدين، وهم الرهبان، أمر العلم حتى يضمنوا سيطرتهم على عقول الناس وأفئدتهم معاً، وتسخير العلم والفلسفة لخدمة منظورهم الدينى المذهبى.

ولم يلبث القرن السادس عشر أن شهد فى أوربا ثورة الإصلاح الدينى [اللوثرية – البروتستانتية – الكالفينية] لتقضى على السلطة الإنسانية [الكهنوتية] فى الدين، وتجعل العلاقة مباشرة بين المسيحى وربه، ويتم ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات الأوربية الحيَّة لتصبح قراءته فى متناول عموم الناس، وكانت محكمة التفتيش قد أصدرت قراراً عام ١٢٢٩م القرار الآتى "إننا نقرر منع كتب العهد القديم والجديد عن العلمانيين، إلاَّ من كان منهم يريد اقتناء كتاب المزامير أو الأجبية أو ساعات العذراء مريم الطوباوية، ولكننا نحرّمُ تحريماً باتاً ترجمة أى جزء من أجزاء الكتاب الأخرى إلى اللغات الدارجة"[١٤٤]؛ ولهذا كانت ترجمة "مارتن لوثر""Martin Luther" [١٤٨٣: ١٥٤٦م] للعهد الجديد عام ١٩٢١م إلى اللغة الألمانية بمثابة إبطال لهذا القرار،

وتحدياً كاشفاً لانقضاء عهد تسلط الكنيسة وسيطرتها على العقل والفكر، وبهذه الترجمة ظهرت حركة إعادة اكتشاف الكتاب المقدس الذى أصبح مُتاحاً لكل فرد بلُغَته الدارجة، بعد أن ظلَّ لخمسة عشر قرناً من الزمان حِكراً على رجال الإكليروس باللغة اللاتينية القديمة، وشعر الفرد بمسئوليته المباشرة أمام الله، وثقته فى فكره وعقله، وقدرته على فحص نصوص الكتاب فى ضوء المعرفة العقلية لاكتشاف معناها الكامل، وحقه فى العبادة والعمل بذاته، وجاء كل ذلك بعد صراع مرير لم تفلح فيه قرارات الحرمان أو التكفير التى أصدرتها الإدارة البابوية الكاثوليكية فى حق "مارتن لوثر" مؤسس حركة الإصلاح الدينى، من الحيلولة دون نجاح الحركة وانتشارها، وكانت الحرية التى غرستها تلك الحركة فى النفوس باعثاً على التغيير والتقدم فى مجالات العلم والسياسة؛ كما حفَّزَتْ آراء "سوسينى" – مع تزايد انتشار النزعة الإنسانية – المفكرين الانجليز على النظر فى سلطة الكنيسة والكُتب المقدسة وضرورة الوحى، فناقش "هوجو جروتيوس" "Hugo Grotius" [١٥٨٣: ١٦٤٥م] فى كتابه "حقائق الديانة المسيحية" صفات الله مستبعداً فكرة الثالوث، وقال إنه قد يكون هناك شخص مثل يسوع قام من القبر، وأصبح له مقام رفيع بعد موته، ودافع عن صفة يسوع كمسيح، لكنه لم يذكر التجسد إطلاقاً، كما جاء تفسيره للعهد الجديد خالياً من عقيدة التثليث، ولاقت مؤلفات "جروتيوس" رواجاً كبيراً جعل السلطات الإنجليزية تُصدِر عام ١٦٤٠م مرسوماً بحظر المؤلفات السوسينية فى انجلترا، ورغم ذلك ازداد نشرها والإقبال عليها، خاصة بعد ترجمة كتاب "أصول العقيدة المسيحية""Racovian Catechism" إلى الإنجليزية، ونشره فى امستردام عام ١٦٥٢م(١٤٥).

وجاءت الثورة فى علم الفلك بما طرحه "نيقولا كوبرنيقوس" "N. Copernicus" [١٤٧٣: ١٥٤٣] الذى عثُرَ فى مطالعاته على إشارات ترجع إلى عهد الفيلسوف اليونانى فيثاغورث [ت٤٩٧ق.م] تقول إن مركز الكون ليس الأرض، وإنما الشمس، مما أثار عقله فتساءل: ماذا لو أن نظاماً فلكياً جديداً مؤسساً على تلك النظرية استطاع أن يفسر جميع حوادث الكسوف والخسوف، وكل حركات الأجرام السماوية؟ وبعد بحثٍ لما يربو على الثلاثين عاماً، أعلن نظريته

"إن الشمس هى مركز كوننا، والأرض تدور حولها فى حركة مزدوجة مثل "نحلة" تدور حول محورها وتتحرك فى نفس الوقت فى مسار دائرى، وبالأحرى بيضاوى، وهذه الحركة المزدوجة تُفسر تعاقب الليل والنهار، كما تفسر دورة الفصول، والأرض ليست هى الكوكب الوحيد الذى يدور حول الشمس؛ بل الكواكب الأخرى، نبتون وأورانوس وزُحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد، تسير بالمثل عَبْرَ طرق السماء الممهدة، حول ذلك النجم المركزى للكون، وليست هذه الحركة ناجمة عن "الدوافع العاطفية المتقلبة من داخل الروح الحيّة للكواكب" ولكن نتيجة لقوانين الطبيعة التى لا تتبدل ولا تخطئ"[١٤٦]، وكان فى ذلك أيضاً أكبر تحدٍ للهيمنة الفكرية للكنيسة التى تمسكت بالنظرية البطلمية "الجيوسنترية"، وفيها تقف الأرض بلا حركة فى مركز الكون، وتدور الشمس والقمر والكواكب والنجوم حولها، وتاريخ العالم ليس ببعيد فى المستقبل، وتم استنتاجه من أعمار بنى آدم كما رواها الكتاب المقدس، وهى ٤٠٠٤ أعوام، وستكون نهاية العالم، أى يوم الدينونة، عام ٤٠٠٤م، اتساقاً مع حياة المسيح التى تقع بالضبط فى المنتصف، أو فى مركز الزمان[١٤٧]، وكذلك فإن الأرض مركز الكون، ومركز الأرض ذاتها مدينة القدس "أورشليم" حيث نزل الرب، وبه يكون العرش الإلهى متعامداً عليها، وتكون الكنيسة مركز حياة الناس، ممثلة للسلطة الروحية التى هى مظهر للسلطة الإلهية، ورغم قول المدرسة الفيثاغورية بأن الأرض تدور حول نار مركزية هى الشمس، ثمَّ طرح عالم الفلك اليونانى أرستارخوس "Aristarchus of Samos" [٣٠٩: ٢٢٩ق.م] نظرية "هيلوسنترية" تقول بمركزية الشمس بصورة قاطعة، فإنه تمَّ تجاهلها طوال العصور الوسطى بتأثير دفاع أرسطو عن النظرية الجيوسنترية[١٤٨]، ثم تبنى الكنيسة لها عقائدياً، وتحريم تعاليم ارستارخوس واعتبارها زندقة، كما حُرِّمت كُتب كوبرنيقوس عام ١٦١٦م بمرسوم صاغه الأسقف روبرت بيلارمينو [١٥٤٢: ١٦٢١م] بطريقة دقيقة تحرمها فقط عندما تتعرض لحركة الأرض وكأنها حقيقة فيزيائية، أو وكأنها تتفق مع الكتاب المقدس، وذلك برغم ما قدمه "جاليليو جاليليه" "Galileo Galilei"

[١٥٦٤:١٦٤٢م] من دلائل لتعضيد مذهب كوبرنيقوس طوال السنوات الثلاث السابقة على ذلك[١٤٩]، لكن كان الاعتقاد حائلاً دون موضوعية الفكر.

ومع ذلك ظلَّت النهضة، والحركة الإنسانية، والاهتمام بترجيح كفَّة التفكير واعتباره أساس الاعتقاد، ومن جانب اللاهوتيين أنفسهم تتزايد رسوخا، وأعلن "جون هس" "John Huss" [١٣٧٣: ١٤١٥م] المصلح الدينى وأستاذ اللاهوت بجامعة براغ، أنَّ المسيح وحده رأس الكنيسة، ولا عصمة للبابا، وأنَّ المكانة المركزية للكتاب المقدس فوق كل سلطة، وهاجم بيع صكوك الغفران، وانتقد فساد رجال الدين فى عصره، فاعتقلته السلطات الدينية واتهمته بالهرطقة والفوضوية، وأُعدم حرقاً فى السادس من يوليو عام ١٤١٥م[١٥٠]، ثُمَّ ظهر "إرازموس" "Erasmus" [١٤٦٩: ١٥٣٦م] من أبرز فلاسفة النزعة الإنسانية، وانتقد فى كتابه "الفارس المسيحى" "The Enchiridion" الكنيسة قائلاً إنه لا قيمة فى صيام، ولا فى زيارة الأماكن المقدسة، ولا فى التوسل إلى القديسين، ولا فى شراء صكوك الغفران، بل بالتقوى والمحبة فقط يحيا الإنسان حياة مسيحية حقيقية، ونَشَرَ نُسخة علمية للعهد الجديد ليجعله متاحاً لكل إنسان، وبها تحدى سلطة البابا، وكَسَرَ الحظر الذى حكمت به الكنيسة على العلمانيين، وفيه كان الموت عقاب حيازة الكتاب، وقال إن المسيح يُريد أن تُذاع أسراره وتُنشر على أوسع نطاق، وأعرب إرازموس عن تمنيه أن تُترجم الأسفار المقدسة إلى كل اللغات، وأن يتم إصلاح الكنيسة عن طريق العلمانية ومحاربة الجهل، والإيمان بحرية الإرادة وإمكان تطور البشرية للأفضل بمجهودها الذاتى، وظلَّت كتبه تلقى رواجاً حتى بعد تحريمها عام ١٥٥٩م[١٥١]، وأصبح لطائفة "الموحدين" "Unitarians" حضورها الملحوظ كفئة من البروتستانت يؤمنون بوحدة الذات الإلهية، وينكرون التثليث، ويبذلون جهدهم لترسيخ مبادئ: الحرية، والعقل، والتسامح الدينى، وبهذا أضحى للفكر حضوره الأساسى الذى لا يمكن قيام الاعتقاد بدونه، وإن ظلَّت الكنيسة تتحين الفرص للبطش بالمفكرين، ومنهم الراهب الدومينيكى "جيوردانو برونو" "Giordano Bruno" [١٥٤٨: ١٦٠٠م] الذى تأثر بنظرية كوبرنيقوس وقال: إنَّ من يعتقد بأنه توجد فقط



الكواكب المعروفة لنا إلى هذا اليوم ليس أعقل ممن يتصور أن السماء لا تسكنها طيور أخرى غير التى تمر أمام نافذتنا الصغيرة"؛ وبذلك أكدَّ أن معرفتنا لا تُغطى سوى قطاع صغير مما نُبصر مباشرة، وأنها ليست إلاّ انعكاساً، وإدراكاتنا الحسيّة لا تُعلّمنا شيئاً عن الأشياء المخفيّة عن بصرنا؛ وإذاً تلزمنا "علاقة" أو "نسبة"، وهذه "العلاقة" أو "النسبة" لا يمكن أن تكون إلاَّ من طبيعة فكرية، فالفكر وحده هو القادر على استجواب انطباعات الحواس كما نستجوب شهوداً؛ وبذلك يتعلم الفكر ما يستطيع الشاهد أن يقول لنا عن الذين أرسلوه، والذين باسمهم يخاطبنا بحواسنا[١٥٢]؛ وبهذا أعلن "برونو" وجوب التفكير الذاتى وضرورته، وحاكمية العقل فوق سلطة الحس، ولم يلبث أن رصدته هيئة التفتيش، وقُبض عليه ليسجن سبعة أعوام، ثُم يُعدم حرقاً فى ١٧ فبراير ١٦٠٠م[١٥٣].

٣- التطورات العلمية فى القرن السابع عشر الميلادى، وأثرها على الفكر الدينى.

فى النصف الأول من القرن السابع عشر طرح "جاليليو" معظم وأهم أفكاره ونظرياته العلمية، وبها عُدَّ أول مؤسس بحق للعلم الطبيعى الحديث، وكان منذ صباه لا يكف عن التجربة، ويرفض الاعتماد على آراء الآخرين، ويُخضِعُ كل شىء للفحص بحواسه هو، وعقله هو، وسرعان ما عَلِمَ أساتذته بخبر دراساته وتجاربه، فأظهروا استياءهم منها، لأنَّ تجرؤ أى طالب على أن يفكر بنفسه كان يُعتبر هرطقة لا شك فيها، وكان الأساتذة يُعلنون أن أرسطو قد حلّ المسائل العلمية حلاً حاسماً ونهائياً؛ وإذا ما تجرأ أحد الطلبة وأثارَ اعتراضاً على بعض الأقوال اليقينية القاطعة، كان أستاذه يضع حداً للمناقشة باقتباس من كتب أرسطو قائلاً "لقد تكلم المعلم"، وهذا هو القول الفصل[١٥٤].

لكن"جاليليو" اهتم بالكشف عن العلاقات التى تربط بين الظواهر، وترك البحث عن "المبادئ" و"الأسباب" الميتافيزيقية التى استحوذت على الفكر القديم، ومن ثمَّ أحدث قطيعة معرفية بين الفكر العلمى الجديد والفكر القديم، قطيعة لم يعد ممكناً بعدها العودة إلى أساليب التفكير القديمة، والتصورات الأرسطية التى ظلّت أساساً للعلم والمعرفة لما يربو على ألفى



عام[١٥٥]؛ واكتسب مجده بسبب كتابه التاريخى "رسول النجوم" "Sidereus Nuncius"، والذى صرَّح لأحد أصدقائه بأنه نشره كى يُعرِّف الفلاسفة والرياضيين ببعض المشاهدات التى لاحظها عن الأجرام السماوية بواسطة منظاره المقرب، وأضاف"وإنى لأشكر الله الذى تكرَّم فجعلنى أول مُشاهد لهذه الأشياء العجيبة التى لم تنكشف للأجيال الماضية، وقد تأكَدْتُ أن القمر جِرمٌ يُشبه الأرض، ورأيت جمعاً غفيراً من النجوم الثوابت التى لم يسبق لأحد رؤيتها"، ولم يُثبت جاليليو كتابة أنه لاحظ أن الأرض تدور حول الشمس، بل اكتفى بذكره شفاهة لبعض أصدقائه، لمعرفته أن نشر هذا الكلام يعنى إباحة نفسه لمحاكم التفتيش – وكان مصير "جوردانو برونو" لا يزال ماثلاً فى الأذهان – وأنه من الأسلم له، ومن الأفضل للعلم، أن يظل حياً، وكأنه يؤمن بما يقوله الفقهاء المسلمون من أنَّ مِدادَ العلماء ودم الشهداء يستويان فى نظر السماء[١٥٦].

ورغم حذر جاليليو، وإغفاله مسألة دوران الأرض حول الشمس، لاحظ كبير محققى التفتيش تصريحه بأنه من أتباع كوبرنيقوس، ولذا طُلب منه عام ١٦١٦م المثول أمام محكمة التفتيش، حيث أُمر بالتخلى عن هرطقته فيما يتصل بالأرض والشمس والنجوم، وأن عليه ألاّ يعتقد فى مثل هذه الآراء، ولا أن يُعلِّمَها للناس، ولا أن يدافع عنها شفوياً، ولا كتابةً، وإلاّ تعرض للتعذيب، ووقَّعَ جاليليو على تعهُدٍ بالطاعة، وهو يشعر "بالموت يتمشى فى روحه"[١٥٧]؛ لكنه لم يستطع قتل أفكاره، فكتب مؤلفه الكبير "حوار بين النظامين الرئيسيين للكون: النظام البطليموسى والنظام الكوبرنيقى" وطلب موافقة الإدارة البابوية بروما على نشره، فطَلَبَتْ منه بعض التعديلات، ولم يوافق البابا عليه بسبب إسناده ظاهرة المد والجزر إلى حركة الأرض بينما للبابا رأى آخر، وأثناء إجراء التعديلات ظهر مرض الطاعون، وقُيدت حركة الانتقال بين المدن، فنشر جاليليو الكتاب فى فلورنسا بعد موافقة كنيستها، ولم ينشره فى روما[١٥٨].

وفى أغسطس ١٦٣٣م أصدر البابا أمره للناشر بعدم بيع الحوار، وأمر بانعقاد محكمة التفتيش لمحاسبة جاليليو، وكان جاليليو حين استُدعى للمحاكمة مريضاً، وأصدر الأطباء شهادة رسمية بأن انتقاله لن يجعله يذهب إلى روما، بل للعالم الآخر، لكن المحكمة أمرت بالقبض



عليه مهما كانت حالته، وحمله إلى روما مقيداً بالسلاسل، فوصل فى شتاء عام ١٦٣٣م وهو إلى الموت أقرب منه إلى الحياة، ولم تكن حالته الجسمية أو الذهنية تسمح له بالدفاع عن نفسه، ورغم ذلك استمرت محاكمته ستة شهور، وبتُهمةٍ أعظم خطورة هى "العودة" وعقوبتها الاعدام، مع تُهم أخر منها:

- **الانحياز المتكرر بعيداً عن الرؤية الافتراضية أثناء معالجة التعاليم الكوبرنيقية.**
- **الإيحاء بعدم صدور قرار يدين هذه التعاليم، أى تجاهل قرار التحريم الصادر فى ٢٥ فبراير ١٦١٦م.**
- **السخرية من أعداء الكوبرنيقية، والذين تُقدرهم الكنيسة.**
- **الزعم بأن هناك بعض الشبه بين الرؤية الإلهية والرؤية الإنسانية للحقائق الرياضية.**
- **القول بأن البطليموسيين سيصبحون كوبرنيقيين، وليس العكس.**
- **إرجاع ظاهرة المد والجزر إلى حركة الأرض.**

ورغم تأييد المفكرين الأحرار، وغالبية العلماء الكاثوليك ورجال الكنيسة أيضاً لجاليليو، أُرغم على الإقرار بأنه كان مخطئاً نتيجة للطموح والغرور والجهل المُطْبِقْ، وأن يُقسِم علناً بأن الأرض لا تدور حول الشمس، وحُرِّمت كُتبه، وأودع السجن، وعند ذلك صاح " ولكننى رغم كل شيء سأظل مسيحياً، وعالماً أيضاً، وفى السجن كتب سراً أعظم كتبه، وهو "قوانين الحركة"، لَخَّصَ فيه المبادئ الأساسية لعلم الميكانيكا، وتم تهريبه ليُطبع فى هولندا، ولم يرّ نسخته، لأنه فَقَدَ بصره فى السجن، ووجد راحته فى أن يضم كتبه بين يديه وهو على فراش الموت كمحصول جناه بعد عذاب بالغ(١٥٩).

والحقيقة أنَّ جاليليو جاء فى عصر تبارى فيه فى أوربا رجال الدين والفلاسفة ومُدَّعو العلم من الفيزيائيين والفلكيين والأطباء فى الربط بين النصوص العلمية، وبين نصوص، بل وكلمات وحروف، الكتاب المقدس بُغيَّة إثبات أنه الكتاب الأوحد الذى يتضمن كل جوانب المعرفة وقوانينها منذ بدء الخليقة وحتى نهايتها المحتومة، وأنه يتعين على الناس قراءته فقط كى ينفُذُوا

إلى سلطان الكون، وسِرِّه، وسرّ ما فيه، ومن فيه، ليؤمنوا فى النهاية بأن التثليث حقٌّ وحقيقة، فجاء جاليلو ليخرج بالعلم المسبَّب إلى حلبة الصراع، وليضعه كطرف ثالث فى الرؤية الإنسانية الكونية وجها لوجه أمام الطرفين الآخرين، وهما التعاليم الدينية والتعاليم الفلسفية، وبالأحرى أمام ما يدعيه رجال الدين والفلاسفة الذين قرروا التعايش معاً بوسيلة ما فى العالم المسيحى الأوربى بوصفه وريثاً للحضارتين الإغريقية والرومانية، وهو ما نتج عنه نوع من التدين الفلسفى ظهر فى صورة رائعة لدى أوغسطين وتوما الأكوينى، ونوع من الفلسفة المتدينة أو الورعة، والتى يُعدُّ نموذجها رينيه ديكارت"René Descartes" [١٥٩٦: ١٦٥٠م] فى إثباته وجود الله بناءً على علل منطقية، والاستناد إلى صدقه كضامن ليقين المعرفة البشرية، أمَّا جاليليو فقد خرج بالعلم كطرف ثالث(١٦٠)، وجهَرَ بأنه الوسيلة الوحيدة لمعرفة الكون كما هو واقع بحقائقه المادية، ولإدراك القدرة والمشيئة الإلهية، وكان فى هذا الادعاء زلزلة للقاعدة الصلبة التى تصالح عليها – سواء حقاً أو ظاهرياً فقط – الدين والفلسفة، ولهذا خَرجَ رجال الدين والفلاسفة لمبارزة جاليليو الذى لم يكن أمامهم سوى رأسه المفكر وكتبه ومنظاره المكبِّر، وكان هذا السلاح الواهى غير كاف ليقيه هذا الصراع مالم يستند على يقين إلهى بأن هذه هى سُنَّة الكون، وسنَّة الإله الواحد الحق الذى خلق الإنسان ليحظى بتلك الحقيقة(١٦١).

وجاء ديكارت ليتفق مع جاليليو على رفض فيزياء أرسطو القائمة على التفسير بالخصائص الكيفية، واستبدالها بفيزياء رياضية تطرح وصفاً هندسياً للطبيعة وعملياتها، لكنه أَخَذَ على جاليليو عدم التفلسف بطريقة منظمة، إذ يكتفى بتفسير مشكلات جزئية دون التوصل إلى العلل الأولى للطبيعة كلها، ولتجنُّبِ هذا الزلل تفلسف ديكارت بطريقة منَظَمَّة تبدأ بالبحث عن العلل الأولى العامة، لينتقل منها بالاستنباط إلى المعلولات الخاصة، وهو ما أشار إليه فى "مقال عن المنهج" [عام ١٦٣٦م] بأنه حاول أن يجد على العموم المبادئ أو العلل الأولى لكل ما هو موجود، أو يُمكن أن يوجد فى العالم، وهو الله وحده الذى خلقه، وأنه لم يستنتج ذلك إلاَّ من بذور الحقيقة التى هى فى نفوسنا بالطبع، ثمَّ بَحَثَ فى المعلولات الأولى لهذه العلل، ووجدَ أنها

سماوات وكواكب وأرض، وفوق الأرض ماءٌ وهواءٌ ونارٌ ومعادنٌ وما إليها، ومنها انحدر إلى أشياء أخصّ، فعرض له منها ما لا يستطيع العقل البشرى التمييز بين صوره وأنواعه، وتبيَّن أنَّ الطريق الوحيد للانتفاع بهذه الأجرام القيام بتجارب خاصة تُساعد فى التوصل إلى العلل عن طريق المعلولات(١٦٢).

واختلف المؤرخون حول أسباب طرح ديكارت مشروعه الميتافيزيقى، فرأى بعضهم أنه جاء لإضفاء الشرعيَّة على فيزيائه كرد فعل لإدانة جاليليو عام ١٦٣٣م، ورأى آخرون أنه كان كامناً فى كتابات ديكارت من البداية، ولهذا انتقد علم جاليليو، وحرص دوماً على التوفيق بين العلم واللاهوت، وذكر فى خطاب إلى مرسين عام ١٦٣٨م أنَّ استخدام جاليليو للمنهج الرياضى جنَّبَهُ أخطاء المدرسيين فى علم الطبيعة، وأنه يوافق على أنه لا يمكن التوصل إلى الصدق فى مجال العلم إلاَّ باستخدام هذا المنهج، لكنه يأخذ على جاليليو استطراده فى الكلام بدون إتاحة الفرصة لنفسه لتفسير أحداث الطبيعة تفسيراً كاملاً، وهو خطأٌ ناتج عن عدم اتباعه منهجاً منظماً، واكتفائه بتفسير وقائع جزئية بدون التوصل إلى العلل الأولى للطبيعة، ولهذا افتقر بناؤه إلى الأساس الضرورى(١٦٣).

وعلى هذا انطلق ديكارت فى بحثه من بداية ميتافيزيقية يروم بها البحث عمَّا هو عام وثابت فى الكون، ويحوى فى ذاته المبادئ الأولى لكل الطبيعة، أى الله خالق العالم وحافظه ومُنظمه، ومنها تطرق لاستنباط القوانين العامة والثابتة للحركة، لأنها ما فرضه الله على العالم، فاستوفى الأساس الذى اتُهم جاليليو بالافتقار إليه، وذلك بعد تسع سنوات من تأليفه كتاباً عن العالم(١٦٤)، وإحجامه عن نشره لافتقاره إلى هذا الأساس الميتافيزيقى، فكانت محاكمة جاليليو سبباً لحرص ديكارت على تحصين كتاباته بسند ميتافيزيقى يُرضى رجال الدين، وسند دينى بأن رهن يقين العلوم، ووجود العالم ذاته بقدرة الله المطلقة، والمقرونة أيضاً بحريته المطلقة، ونَزَعَ عن الحقائق العلمية ضرورتها وثباتها الذاتيين، وجعل يقينها خارجياً مرهوناً بالإرادة الإلهية الحرَّة التى يمكن أن تُعيد خلقها بطريقة مغايرة لما هى عليه حالياً، وقال بأن ثبات الطبائع والكيفيات ثبات

شرطى فحسب، ولا فائدة من التساؤل: كيف يستطيع الله أن يُغيِّرَ من طبيعة المثلث؟ أو كيف يجعل إضافة العدد "٢" أربع مرات ليس "٨"؟ فالحقيقة أننا لا نستطيع الإلمام بفكرة شاملة عن قدرة الله المطلقة[١٦٥]، وذكر فى رسالة إلى "مرسين" عام ١٦٣٠م أنَّ كل شىء مرهون بإرادة الله الذى "أنشأ الحقائق الأزلية بنفس نوع العلِّية التى بها خلق كل شىء، أى كعلَّة فاعلة وكلية، إذ من اليقينى أنه مُبدع الماهيات والأفكار، بما فيها الحقائق والبديهيات الرياضية، وكل ما هو فطرى فى العقل، كما أنه موجد العالم الخارجى، وهذه الماهيات ليست شيئاً آخر غير الحقائق الأزلية التى لا أتصورها أبداً صادرة عن الله صدور الأشعة عن الشمس، ولكنى أعرف أنَّ الله هو خالق كل الأشياء، وأن هذه الحقائق هى شىء ما، وبالتالى فإنَّ الله خالقها... وأقول إنه كان من الحرية بحيث لا يجعل كل الخطوط التى تصل مركز الدائرة بمحيطها متساوية، وبحيث لا يخلق العالم على تلك الصورة التى نراها، وقد وضع الله هذه القوانين فى الطبيعة كالملك الذى يضع القوانين فى مملكته"[١٦٦]، وبهذا تغَلب بنجاح كبير على ما اتُهم به جاليلو من الزعم بوجود شبه بين الرؤية الإلهية والرؤية الإنسانية للحقائق الرياضية.

وفى عام ١٦٩٥م نشر جون لوك "John Locke" [١٦٣٢: ١٧٠٤م] مقاله بعنوان "معقولية المسيحية" "The Reasonableness of Christianity"، ذكر فيه أن المسيحية دين الفطرة السليمة، والنظرة الواعية، ورأى فى المسيح معلماً لشريعة أخلاقية، وأكدَّ "لوك" أنه بعد معرفة أن الله واحد، خالق كل الأشياء، كانت البشرية بحاجة إلى معرفة واضحة بواجباتها، ولا يستطيع إنسان الادعاء أن العالم قبل مجىء مخلصنا قد عرف تلك التعاليم السامية، وفى رسائله عن "التسامح الدينى" "A Letter Concerning Toleration" أعوام ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩٢م، وكذلك فى "مقال عن الفهم البشرى" "An Essay Concerning Human Understanding" [١٦٩٠م] اتفق لوك مع هوجو جروتيوس، ومع توماس هوبز "Thomas Hobbes" [١٥٨٨: ١٦٧٩م] فى ضرورة الرجوع إلى البشارات والمبشرين الأوائل بالمسيحية، والذين كانت رسالتهم الإعلان عن يسوع المسيح، والبرهان على نبوته، وقال إنَّ المعجزات

محكومة بالعقيدة، وليست العقيدة هى المحكومة بالمعجزات، واعتراف بسلطة الكتب المقدسة، لكنه اعتبر مفاهيمها نسبية، وحثَّ على إعادة صياغة نصوص إنجيل بولس، والذى ظهر بعد وفاته، ومعالجة تعاليمه على أنها تتصل بالزمان والأشخاص الذين صَوَّرَهم(١٦٧).

وبهذا وَضَعَ لوك أساس المذهب التاريخى الذى جعل كثير من المفكرين، ومنهم "إسحق نيوتن" "Isaac Newton" [١٦٤٣:١٧٢٧م] وخليفته بجامعة كمبردج "وليام ويستون" "W. Whiston" [١٦٧٢: ١٧٥٢م] ينتهون إلى آراء تتفق مع الآريوسية، كما نشر صمويل كلارك "S. Clarke" مقالاً عن "مذهب الكتاب المقدس فى التثليث"، عرض فيه عقيدته الآريوسية، رغم معارضته قول آريوس بانقضاء وقت لم يكن فيه الابن موجوداً، ولاقت دعوته لإعادة صياغة العقيدة وفقاً للكتاب المقدس رواجاً كبيراً(١٦٨).

وكان "إسحق نيوتن" أهم شخصية أرست دعائم العلم الحديث موضوعاً ومنهاجاً بكشوفه العديدة، ومنها: تحليل الضوء الأبيض، اكتشاف قوة الجذب، تفسير كثير من الظواهر الضوئية، صياغة النظرية الجسيمية فى الضوء صياغة علمية، فضلاً عن إسهاماته فى حساب التفاضل والتكامل، وحقق للفيزياء الكلاسيكية وحدتها فى إطار تصور عام للكون منسجم ومتكامل، أصبح هو النموذج العلمى المعترف به كقاعدة أساسية حتى ظهور نظرية النسبية العامة عام ١٩١٦م.

وافترض نيوتن أن الله خلق النظام الشمسى، والكواكب، والنجيمات، وجعلها تدور حول الشمس فى مداراتها بسرعاتها وحركاتها الدقيقة، ويستطيع العقل البارع فى الميكانيكا والهندسة أن يحسب المسافات والكتل والسرعات حساباً كاملاً، وهذا مما يبرهن على وجود الله، إذ لا بدَّ أن تكون قد طبعها فاعل عاقل، ولو أن الكواكب كانت سريعة سرعة المذنبات، أو كانت المسافات من المراكز التى تدور حولها أطول أو أقصر، أو كانت كمية مادة الشمس [أى كتلتها]، أو المريخ، أو عطارد، أو الأرض – ونتيجة لذلك قوتها الجاذبية – أعظم أو أصغر مما هى عليه، ما دارت الكواكب الأولى حول الشمس فى دوائر متحدة المركز كما تفعل الآن، ولسارت فى مسارات من القطع الزائد، أو المتكافئ، أو انتقلت انتقالاً مفاجئاً على نحو يشذُّ عن المركز(١٦٩)؛



وهذه الحُجة هى نسخة جزئية ممَّا دَرَجَ الفلاسفةُ على تسميته "دليل النظام" على وجود الله، لكنها تدل على تآلف الفكر والاعتقاد فى رؤى أعظم العلماء ، رغم تعرض الفلاسفة لها بالنقد والتفنيد.

وقد نتج عن استقلال العلم وتقدمه فى القرن السابع عشر الميلادى، ظهور ما أُطلق عليه "وجهة النظر العلمية أو الطبيعية عن العالم"، أو"المذهب الطبيعى أو المادى" "Naturalism"، فى مقابل "وجهة النظر الدينية"، وتباينت النظرتان فى ثلاثة مبادئ أساسية، يعرضها "ولتر ستيس" على النحو التالى(١٧٠):

- **تؤمن النظرة الدينية بأن العالم تحكمه حكماً شاملاً ونهائياً قوى روحية، أو عقل كلى مطلق لا يُشاهد الأشياء ويُسجلها فحسب، بل يسرى فيها ويعمل، فالعالم لا تقوده العناصر الدنيا، بل القوة العليا، بينما تعتقد النظرة الطبيعية أن العالم تحكمه قوى فيزيائية عمياء، مثل الجاذبية، وقوانين التجمعات الكيميائية وما إلى ذلك، وبهذا تُفسِّرُ الظواهر العليا عن طريق ظواهر دُنيا، وتترك مصير العالم تحكمه قوى عمياء.**
- **ترى النظرة الدينية أنَّ للعالم غرض، وأن وجود الله يضمن نظاماً مثالياً أزلياً، ولله الكلمة الأخيرة التى قد تؤدى إلى فناء العالم أو بقائه، وفى ظلِّ الوجود الإلهى تكون المأساة أمراً مؤقتاً، ولا يكون الحطام والتفكيك نهاية الأشياء على نحو مُطلق، بينما تزعم النظرة الطبيعية أنه ليس للعالم غرض، وإنما هو عبث لا معنى له البتة، فطاقات نظامنا سوف تذوى، وتوهج الشمس سوف يخبو، وستقف الأرض ساكنة عاطلة لا تعود تتحمل الإنسان الذى سيهبط إلى أعماق الجحيم، وتختفى أفكاره وأعمال وذكرياته وتزول، ولن يكون لشىء قيمة، ولن يصل كفاح الإنسان وعذابه على مرّ الزمان إلاَّ إلى حطام نهائى.**
- **تؤكد النظرة الدينية أن العالم يُمثِّلُ نظاماً أخلاقياً، وللقيم وجود موضوعى حقيقى قائم بذاته، وقد تحددت بإرادة الله لا إرادة البشر ورغباتهم، بينما تدعى النظرة الطبيعية أنه ليس للعالم نظاماً أخلاقياً، وأنَّ الكون "محايد" للقيم من أى نوع، ويعتمد على ذوق ورغبات ومشاعر البشر، فكل إنسان – كما يقول "توماس هوبز" ممثلاً للنزعة الذاتية الفردية – يُسمى ما يسره**

ويُبهجه خيراً، وما يُحزنه شراً، وبمقدار ما يختلف كل إنسان عن غيره فى التكوين، يختلف عنه أيضاً فيما يتعلق بالتفرقة العامة بين الخير والشرّ، فليس هناك ما يُسمى بالخير المطلق منظوراً إليه بغير علاقة بأحد، ورأى اتجاه آخر أن الخير والشر، والصواب والخطأ، ليست بالنسبة للفرد، بل للثقافات والحضارات، أو لمجموعات اجتماعية واسعة(١٧١)، ويؤكد ولتر ستيس أن السبب الجذرى لتغير الآراء من الموضوعية الأخلاقية إلى الذاتية، هو الثورة العلمية فى القرن السابع عشر الميلادى، لأن تغير النظرة إلى العلم وقوانينه التى كان يُظن أنها ثابتة، انسحب على الأخلاق.

ويؤكد "ولتر ستيس" أن علم نيوتن أحدث فى أذهان الناس شعوراً متنامياً باستبعاد الله، وإذا كانت أيَّة ديانة حيَّة، تقتضى وجود إله قريب منّا، وموجود حولنا فى العالم الآن، فإنَّ هذا الحضور القريب كان يُحدثه فى عصور الخرافة – بحسب زعمه – الإيمان بمعجزات الله التى تعمل فى حياتنا على نحو مباشر بإرسال صواعق من السماء تدمر أعدائنا، أو إرسال المَنّ علينا من السماء لنأكل، غير أن علم نيوتن جَفَّفَ منابع الدين الحى بأن دفع الله إلى الخلف فى زمن بداية العالم، وسواء أكانت هذه البداية تُحسب بألوف أو ملايين السنين، فذلك لا أهمية له، فقد خَلَقَ قوانين الطبيعة مثل قانون الحركة، وقانون الجاذبية، وهى القوانين التى يسير عليها العالم، وبها يعدُّ الله هو العلة الأولى للعالم، لكنه بعد أن خلقه تولى القانون الطبيعى، الذى خلقه الله أيضاً، مُهمة تسيير العالم، ولم يعد الله يفعل شيئاً، بل ترك لقوانين الحركة والجاذبية عمل كل شيء، فالله يُشبه صانع الساعة الذى صنعها، ثم تركها تعمل وفق آلية داخلية، ولا يختلف الله – فى هذا التصور – عن الآلة البشرية إلاَّ فى خلق الحركة الدائمة للآلة التى تعمل بنفسها إلى الأبد دون تدخل من جانبه(١٧٢).

كانت هذه صورة موجزة عن تأثير التطور العلمى حتى القرن السابع عشر الميلادى، وما أحدثه من تنافر وصراع مع التصورات الدينية التى قررتها الكنيسة الكاثوليكية فى أوربا على مدار أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، واستندت فيها إلى المنطق والتصور الأرسطى



لقوانين الطبيعة، واستخدمتها محاكم التفتيش لتكفير كل قول يُخالف تصوراتها مهما كان مؤَيَّدَاً بالأدلة العلمية التجريبية الصريحة، ورغم ذلك كانت الغَلَبَةُ للعلم، ولم تجد الكنيسة الكاثوليكية بُداً من القيام بحركة إصلاح داخلية، تراعى التوفيق والربط بين الفكر والاعتقاد الذى يمكن تطوير بعض مضامينه بما يوافق تصورات العلم، سواء الطبيعى أو الإنسانى.

ولم يأفُل القرن السابع عشر الميلادى إلاَّ بعد أن انتشر تيار مهد له الفيلسوف والناقد الفرنسى "بيير بايل" "P. Bayle" [١٦٤٧:١٧٠٦م] الذى هاجم الكاثوليكية، ودعا إلى التسامح الدينى، وتقويم المبادئ الأخلاقية فى ضوء العقل الطبيعى، وبذلك مهَّدَ للمذهب الطبيعى، ولمادية القرن الثامن عشر بأوربا وأمريكا.

٤- التنوير والنزعة الطبيعية فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر:

انتهى العلم فى القرن السابع عشر الميلادى إلى التركيز على الأسباب والتفسيرات الآلية، والنظر إلى العالم على أنه مادة وحركة ولا شىء غيرهما، واقتضت النظرية الآلية استبعاد التفكير فى ماهية العالم، والاكتفاء بالبحث فى تركيبه، ومن أهم الذين تأثروا بذلك الفيلسوف الألمانى "عمانوئل كنط" "Immanuel Kant" [١٧٢٤:١٨٠٤م] الذى بادر بأن جعل المعرفة تقتصر على بيان كيف تبدو لنا الظواهر، ولا تتطرق إلى ماهيتها، إذ لا سبيل إلى معرفة الأشياء فى ذاتها(١٧٣)، وتعرَّض بالنقد للأدلة العقلية على وجود الله، وأكد أنه لا قيمة لها فى البرهنة على وجود أو عدم وجود الله، وأن العلم محايد بالنسبة للدين، أو لا علاقة له به، فليس ثمة برهان مستمد من الطبيعة، مثل برهان النظام أو التدبير، له قيمة أو علاقة حقيقية بذلك(١٧٤).

ويتفق "ولتر ستيس" مع كنط، ويطرحُ مثالاً للتدليل على انتفاء هذه العلاقة بافتراض أن رجلاً يسير فى الشارع فقتلته مزهرية أسقطتها الرياح، فإننا نعزو ذلك للصدفة، بمعنى عمل الطبيعة وقوانينها العمياء، فليس فى هذا تدبير إنسانى، والفُرص فى هذه الحادثة تعد بالملايين، فقد كان يمكن للرجل تجاوز المكان الذى وقعت فيه المزهرية، أو تختلف حركة الهواء، أو لم



تحدث العاصفة التى أسقطتها، أو أياً كان ما أسقطها، كما يدخل فى الأسباب اكتشاف "كولمبس" لأمريكا فلولا ذلك لما كانت المزهرية أو الرجل هناك؛ وهكذا فإن تعقد وتشابك أحداث التاريخ كله متورط فى الحادثة، ويصدق ذلك على كل حوادث الطبيعة؛ ومن ثمَّ يجب ألاَّ ننخدع باستخدام البرهان لكلمات مثل "تتوافق" و"تتعاون"، فهى لا تعنى شيئاً سوى أن مجموعة من الأسباب المعقدة والمتشابكة تنتج عنها نتيجة معينة، كما أننا نختار نماذج لننظر إليها على أنها خيرة وجميلة، كالتوازن الشمسى، لأنه يجعل الحياة على كوكبنا ممكنة، ولا نختار مثلاً سلسلة الأسباب المعقدة أو المتشابكة التى تؤدى إلى العَمَى، أو تُفضِيَ إلى الموت، كتدمير مدينة بفعل علو الأمواج، وغرق سكانها؛ فالأسباب فى مثل هذه الحالات معقدة ومتشابكة بقدر تعقدها وتشابكها فى حالة "الأمور الخيِّرة"(١٧٥).

وكذلك يرى معظم الفلاسفة المحدثين أن دليل النظام القائم على فكرة العليّة ينطوى على خطأ منطقى، لأنه إذا ما كانت "س" قد سببت "ص"، فإنه لا يمكن استنتاج العكس فنقول إن "ص" لا بد أن تُسببها "س"، فقد يتسبب البرق فى اشتعال النار بالمنازل، لكن لا يمكن أن نستنتج أن اشتعال النار كان بسبب البرق، لأن هناك أسباباً أُخرى كثيرة تؤدى إلى اشتعالها فى المنزل؛ وكما أنه لا يمكن استنتاج أن "جميع الحرائق يسببها البرق" من واقعة أن "البرق تَسَبَبَ فى إشعال النار فى المنزل"، كذلك لا نستطيع أن نستنتج النتيجة "إن الأشياء ذات القيمة لا بد أن يكون قد أوجدها عقلٌ مَا، فَلِمَ لا تكون أحدثتها الأسباب الطبيعية؟(١٧٦).

وكذلك امتد أثر التصور الآلى للكون إلى نظريات الشعور والحياة، فاعتُبِر الشعور ظاهرة تصاحب أفعال المادة، وليس نشاطاً قائماً بذاته، ولم يعد هناك تصور لفعل روحى محض لا يقترن بمركب معين من عناصر مادية ملموسة يتكشف من خلالها، فظهرت فى القرن السابع عشر نظرية "توماس هوبز" التى ترد الكون والإنسان بما فيه من شعور وعقل إلى مادة وحركة محضة، وبعدها جاءت نظرية "تشارلز دارون" "Charles Darwin" [١٨٠٩: ١٨٨٢م] فى

التاريخ الطبيعى لترد الظواهر البيولوجية والنفسية إلى عوامل فيزيائية وكيميائية، أى عوامل مادية بحتة لا تنطوى على أية غائية.

وفى ٢٤ مايو ١٦٨٩م أعلن ملك انجلترا وليم أورانج، وزوجته الملكة مارى الموافقة على قرار البرلمان، والخاص بالتسامح مع البروتستانت "Act of Toleration" الذين يرفضون البابا، ويؤكدون ولاءهم للملك والملكة، ومن ثمَّ ظهرت الكنائس الحرَّة التى تسمح بحريَّة العبادة، وبهذه الحرية – والتى كان لآراء جون لوك أثراً بالغاً فى ترسيخها – تناول النقاش قضية العلاقة بين العقل والوحى، واستعان المفكر "جون تولاند" "John Tolland" [١٦٧٠: ١٧٢٢م] بمذهب "لوك" من أجل نفى فكرة الوحى، وقال فى مقدمة كتابه "مسيحية بلا أسرار": ليس فى الإنجيل شىء يُعارض العقل، أو فوق العقل، وليس هناك مذهب مسيحى يُسمى سراً غامضاً، بل العقل هو ملكة النفس التى تكشف يقين كل شىء مريب أو مبهم بمقارنته بشىء معروف بداهة، وليس الوحى سوى وسيلة من بين أربع وسائل لاكتساب المعرفة هى[١٧٧]:

- **الخبرة الخارجية التى تنبُعُ منها أفكار وعمليات الفكر.**
- **السلطة البشرية التى هُذبت بقواعد أخلاقية معينة.**
- **السلطة الإلهية التى تُظهر الحقيقة بذاتها، ويستحيل أن تكذب فيها.**
- **قاعدة الإقناع، وتكون بالبداهةأ أو المطابقة الصحيحة لفكرنا مع الشىء الذى نُفكر فيه.**

ويؤكد "تولاند" أنه ينبغى علينا ألاَّ نقبل سوى البداهة، وأن نُعلِّق حُكمنا بالنسبة إلى غيرها، ولهذا لم يستند إلى الإنجيل، وإنما إلى أقوال شيشرون، وأعلن أنَّ القانون الطبيعى هو القانون الأبدى والعقلانى والشامل الذى شرعه الله، وجاءت المسيحية لتجعله عاماً يسهُلُ التقيُّد به، إلاَّ أنَّ الكهنة والفلاسفة الذين استهوتهم الوثنية جعلوا المسيحية غامضة، وذات أسرار مُبهمة، واستعانت بهم السلطة السياسية لتحقيق غايات خانقة للحرية، ورأى أنَّ محاولة الكهنة إعادة بناء الكيان التاريخى للمعتقدات والشعائر، والإلحاح على يهودية يسوع، ترتد إلى المصدر المصرى للاعتقاد فى خلود النفس، ومنهم انتقل إلى الكلدانيين واليهود واليونانيين، كما أنَّ تعدد الآلهة،

وطرق التعبد، وموضعة جهنم، وظهور الأشباح "المومياء المحنطة"، جاءت من تمجيد المصريين للأموات، وصياغتهم طقوساً جنائزية، ومراسم ثقافية لتولية الأمير والكاهن بما يضمن محافظة الأمير على الكاهن، مقابل عمل الكاهن على إخضاع الشعب للأمير، وانتهى إلى أنَّ الدين الطبيعى كان فى أول أمره سهلاً بسيطاً، لكن جعلته الخرافات غامضاً، وتمَّ شحنه بالقرابين والذبائح والمشاهد، ليأكل الكهنة اللحم المشوى، بينما يتطلع إليهم الشعب فاغراً فاه، ومع نقد "تولاند" المعتقدات الباطلة، والخوف غير المُجدى، والألوهية غير المكترثة بالناس، رَفَضَ أيضاً المذهب الأبيقورى لتعلقه أكثر مما يجب بالصدفة والهباء(١٧٨).

وفى القرن الثامن عشر الميلادى اتخذت أفكار الفلاسفة حول الدين الطبيعى ثلاثة اتجاهات مختلفة:

- **اتجاه فولتير، ويرى أنه دين أولى بدهى موافق للفيلسوف، ويَصلُحُ سلاحاً ضد المسيحية والإلحاد.**
- **اتجاه هيوم، ويجعله ديناً عقلانياً يعتمد على تحليل المعتقد، وبيان شروط قبول الشهادة التاريخية.**
- **اتجاه روسو وكنط، ويَجعلاه ديناً أخلاقياً حامياً للنظام الاجتماعى، والضمير الفلسفى.**

أ – فولتير والدين الطبيعى كسلاح ضد المسيحية:

يُعلن "فولتير" "Voltaire" [١٦٩٤: ١٧٧٨م] أنه مؤمن بالألوهية، لكن ليس عابداً لله، بمعنى أنه مقتنع بوجود الله، وبالواقع الأخلاقى للخير والشر، وبخلود النفس والثواب والعقاب فى الآخرة، لكنه لايُسلِّمُ بالوحى، ولا ينفيه، بل يكتفى بأن يُسبِر غور قلبه، ويستمع إلى عقله وحسب، ويرفض الربانية وفكرة الخطيئة والتوبة والغفران، ويرى أنَّ وجود الشرّ وتعاسة الناس يحتاج إلى عقاب وإصلاح، وليس إلى ندم وتوبة(١٧٩)، وانتقد الفلسفات والمذاهب الدينية، وأيضاً التيارات الإلحادية فى عصره، مؤكداً أن عقلنا حين تقوده التجربة، يجعلنا نُثبت عدداً صغيراً من

المبادئ الجوهرية إثباتاً يقينياً أو قريباً من اليقين، لكن يظلُّ بعضها غامضاً، ويترك مجالاً لاعتراضات يمكن الإجابة على بعضها إجابة تُزيح الشك، ونعترف بأننا نجهل طرق الإجابة على البعض الآخر، لكن هناك أمرين لا يتطرق إليهما الشك: وجود الله، والقيمة المطلقة للأخلاق(١٨٠).

وقد رفض فولتير إنكار بسكال إمكان معرفة وجود الله بالعقل، وأثنى على نيوتن لعدم وقوعه فى هذا الخطأ قائلاً: "إنَّ القسَّ يُعلِّمُ الأولاد أن الله موجود، لكن نيوتن يُثبت وجوده لأولى الألباب"، والعقل يتوصل إلى إثباتات قاطعة، إذ يستنتج من القول "أنا موجود" أنَّ ثمة شىء موجود منذ الأزل، وإلاَّ لكان كل شىء ناتجاً عن العدم، وليس لوجودنا سبب البتة، وهذا تناقض لا يقبله العقل، وبهذا أخذ بمبدأ تسلسل العلل لإثبات وجود مبدأ أول هو واجب الوجود بذاته، وأنه أصل الوجود، وأنه ليس بمادة، لأنَّ الحركة والفكر غير لازمى الوجود، وأنهما من لواحق المادة، ولا يُمكن أن يُلحقا بها دون تدخل سبب يختلف عن المادة ذاتها، وهو الله، واستكمل حججه بدليل الساعة، والذى كان مُلهما للمفكرين طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر كمثال للنظام الآلى، فالساعة لم تصنع نفسها، وما بها من نظام ودقة يفترض صانعاً ذكياً أوجدها، وكذلك يشهد النظام الرائع للطبيعة، وتناسق أعضاء الكائن الحىّ، وتعاونها للمحافظة على الفرد والنوع، بوجود خالق عاقل للكون، وكذلك تشهد العلاقات بين الأشياء بوجود إله منظم، هو "المهندس الأزلى"(١٨١).

وبالإضافة إلى هذه الاعتبارات الميتافيزيقية، يُؤكد "فولتير" أنَّ لفكرة إله يُعاقب ويُثيب قيمة اجتماعية عظيمة، ليس لأنها صحيحة فحسب، بل لما لها من نفع إنسانى، ولهذا "لو لم يكن الله موجوداً لوجب اختراعه"(١٨٢)، كما أن الأخلاق فى جوهرها تكاد تتماثل فى كل مكان، ولدى جميع الفلاسفة، وفى كل الكتب الدينية، ولا يعنى ذلك أنها فطرية، إذ لا شىء فطرى فينا كما ذكر لوك، فالشجرة لا تحمل أوراقاً وثماراً لدى خروجها من الأرض، لكننا مخلوقون بشكل يجعلنا نستخلص المفاهيم الأخلاقية ذاتها حين ينمو عقلنا ويتطور نتيجة لخبرتنا بالحياة والمجتمع

والعادات، والله منحنا عقلاً يقوى مع أعضائنا الأخرى، وعندما نبلغ سناً معينة نفهم مبادئ العدل والظلم، ونُدرك أُسس الرياضيات، إذ نعرف الفضيلة والرذيلة حين نعرف أنَّ اثنين واثنين تساويان أربعة[١٨٣]، وبهذا فسّر "فولتير" تفسيراً فلسفيا منطقياً، وبمنظور تجريبى مستوحى من "جون لوك"، ولادة الدين ولادة أخلاقية فى البداية، وطبيعية بعد تطور الفكرة، فقال إنَّ فكرة الإله ليست مبتكرة تماماً، بل مصدرها خبرة تنوع أفعال الطبيعة بين الخير والشر، واستقرار التفاضل الاجتماعى للقدرات بوجود أسياد نسبيين، والإحساس بالحاجة إلى كائنٍ أسمى للدفاع ضد الذين مُنحوا هذا السلطة، والحاجة لآلهة ذات قدرة لتضمن الملكية وإخلاص الزوجات وطاعة الأبناء، وبهذا تكونت عاطفة تجعل لكل مجتمع صغير آلهة، وبتأليه الأبطال الموتى تَضَاعَفَ عدد الآلهة، ومع فرض العقل نفسه بقوَّة أكثر فأكثر بدأ يؤكد نفسه فى استدلال مزدوج، فيه يُميِّز التكوُّن العاطفى آلهة عليا أمثال أوزيريس وزيوس يخضع لها باقى الآلهة، ويعمل العقل على تدعيم هذا المعتقد بأسباب، دون التوصل إلى بيان لطبيعة الآلهة، أو الخلق، أو أبدية المادة والعالم[١٨٤].

ويُؤكد "فولتير" أن مبادئ الدين الطبيعى ليس فيها غموض، ويمكن الدفاع عنها دفاعاً عقلياً واضحاً، لأنها تقتصر عل بيان أنَّ الله موجود، لا إله إلا هو منظم الكون، وأنه سرمدى لا يعتمد إلاَّ على ذاته، وأنه كائن عاقل مطلق الحرية، وهندسى قدير نظَّم الكون ووزن كل شىء وقاسه، وكل هذا يثبته العقل، أو هو قريب من الاحتمال إلى حدٍ عظيم، أما صفاته وطبيعته ولاتناهيه، وعلاقته بالمكان والزمان، وقدرته على أنْ يجعل ٢+٢=٥، أو يجعل ما كان غير كائن، وكنه العلاقة بين علمه وإرادته، وقِدَم المادة أو حدوثها، فإنَّ كل ذلك ممَّا علينا الاعتراف بجهلنا به، لأن عقلنا محدود[١٨٥]، ومن حكمة الفيلسوف أنه لا يُوضِّحُ كل شىء، ويُبيِّنُ أنه كم من أشياء نُلزم أنفسنا بقبولها، وهى غير مفهومة، وإذا كان منظر الكون مُخيفاً لدرجة يبدو معها أنَّ الله لم ينفخ الحياة فى المخلوقات إلاَّ ليفترس بعضها بعضاً، مما يجعلنا نتساءل: أين الحكمة والعدل فيه؟ ولا نجد للجواب سوى أمرين: إمَّا أن الله كان باستطاعته أن يتحاشى الشرّ، ولم يُرد

ذلك، وهنا لا نستطيع القول إنه طيب وعادل، وإمَّا أنه أراد تحاشيه، ولم يستطع، وهنا لن نستطيع وصفه بالقدرة على كل شيء، لكن الحقيقة أنَّ هذه كلها أُمورٌ تفوق قُدرتنا، واعتراضات الملحدين لا يُمكن أن تجعلنا نتخلى عمَّا نعرفه معرفة وثيقة، ورؤيتنا للكون البديع لا يُمكن معها الشكّ فى أنَّ مهندساً موجوداً قام ببنائه، ولا يكفى ما نراه من قاذورات على مراقى الدرج للقول إنه غير موجود، كما أننا نحكم على العدل والظلم بحسب ما يخدمنا وما يضرنا، ومن السخف قياس العبقرية الإلهية بمقاييسنا الصغيرة، فليس فى عمل الكائن الأكبر ثمة شرّ، وليس عنده إلاَّ سير الآلة الكبيرة التى تُحركها القوانين الأزلية دون توقف[١٨٦]، ويكاد "فولتير" فى هذا التعليل يقترب مما قاله ابن سينا عن العناية الإلهية، وكيف أن وجود الشرّ أمر عارض، ولا يوجد إلاَّ فى جزء يسير للغاية من الكون هو الأرض، ولا يُصيب سوى الأشخاص، وليس الأنواع، وفى بعض الأوقات، وليس كلها[١٨٧].

وينتهى "فولتير" إلى بيان أنَّ معرفتنا بمحدوديتنا تجعلنا نَبقى على يقيننا دون أن نتجاهل جهلنا، وهذا مما يُفسح المجال للتسامح الذى هو أعلى الفضائل، وليس علينا إلاَّ أن نعتقد بوجود الله، وندع المماحكات لمن يشاء من اللاهوتيين والميتافيزيقيين دون أن نتأثر بها، ويتخذُ من نيوتن مثالاً، مبيناً أنه اكتشف ما كان يجهله ديكارت، وبفضله تطورت علوم الفلك والطبيعيات والرياضيات، لأنه بناها على أساس التجربة والحساب الدقيق، وليس على محاكمات مسبقة مثل ديكارت، ولهذا خرج نيوتن بحقيقة هى أنَّ الأجسام تجرى كما لو أنها تتجاذب بنسبة أحجامها، وبنسبة معكوسة لمربع بُعْد بعضها عن بعض، وهذا قانون موثوق لأنه يجعلنا نفهم، وفى وقت واحد، الحركات الظاهرة فى السماء، والتى لم يُعللها كوبرنيقوس، ولا كبلر، ولا جاليليو إلاَّ تعليلاً تقريبياً، كما يجعلنا نفهم الجاذبية وخصائصها، وظاهرة المد والجزر التى كانت لا تزال غامضة، ونتنبأ بدقة بكسوف الشمس وخسوف القمر وغيرها، وإذا اتُّهم نيوتن بأنه أحيا فى العلم الصفات الباطنة أو الجوهرية التى حاول ديكارت استبعادها، فهو اتهام باطل لأننا رغم عدم معرفتنا بأى شيء تتجاذب الأجسام؟ ولا لماذا؟ وهو ما اعترف به نيوتن نفسه، إلاَّ أننا نعرف أن التجاذب

موجود، وبه نُفسِّرُ الظواهر الطبيعية التى كانت تبدو قبل نيوتن مستقلة عن بعضها البعض، ولهذا نسخر ممن لا يؤمنون بوجود صفات باطنة، لأنَّ كل أسباب أعمال الخالق باطنة ومخفية عن عيون البشر، ومنها القوَّة الجاذبة المركزية، والقوة التى تُحرك القلب، وعمل العقل والحواس، وكلها "صفات باطنة"، ومع ذلك حقيقية، ولا يمكن تفسير أىّ شىء دون الرجوع إليها[١٨٨].

ورغم إعجاب "فولتير" بعلم نيوتن، وقوله بتوافقه التام مع الاعتقاد الدينى العقلانى، وإثباته معقولية الصفات الباطنة، سواء فى الفكر أو الاعتقاد، إلاَّ أنه تردد أمام نظريات علمية أُخرى منها تفسير وجود القواقع فى الأحجار الكلسيَّة وأعالى الجبال بأن الأرض كانت تغمرها المياه، واعتبره فرضاً مناقضاً لقوانين توازن السوائل، وقال إنَّ الأرض بحاجة دوماً لأنهار وجبال، ولهذا لا بُدَّ أن تكون موجودة من الأزل، وعلَّلَ وجود القواقع بأعالى الجبال بأنها سقطت من الحجاج الذين مروا هناك، كما أنكر نظرية النشوء قائلاً إن الطبيعة لا تُكذِّبُ نفسها، وأنَّ جميع الأجناس تبقى كما هى بمختلف أنواعها وجواهرها، ونَفَى أن يكون للإنسان نفساً لامادية وخالدة، لأنه لا سبب يدعونا لأن نعزوها للإنسان دون الكلب، فضلاً عن إثارته مسائل لا حلَّ لها، إذ بأيَّة طريقة اتحدت النفس الروحانية بجسد مادى، وإذا كانت الروح خالدة دون أن تحتفظ بذكرياتها، فإنها إن تعذبت لن تعرف أنها تُعاقب على أخطاء نسيتها، وإذا سعدت لن تعرف أن ذلك ثواباً لأعمالها الصالحة، فما فائدة الخلود إذن؟ ومع ذلك لم ينف نفياً مطلقاً إمكان بقاء الوجدان بعد الموت، لأنَّ الله يُمكنه أن يحتفظ بهذا الجزء من المادة، والذى منحه التفكير، لكن الإيمان بذلك إيمان عاطفى لا علاقة له بالعقل[١٨٩].

واستهجن فولتير التعصب الدينى مؤكداً أنَّ لكل إنسان رأيه وحقه فى ممارسة الطقوس التى تُلائمه، وأن يعبُدَ الله على طريقته،بشرط واحد هو احترام دين الآخرين، وأقرَّ بوجود القُسس الذين لا يهتمون إلاَّ بالخير، ولا يدخلون فى مماحكات لاهوتية، واعتبر الكنيسة الكاثوليكية عاملاً يبثُّ الشقاق والخلافات الشنيعة، ورغم نفيه عدائه للدين، واعتباره الإلحاد خطراً ومنافياً للعقل، اعتبره الجمهور مُلحداً بسبب عرضه المفصَّل لحجة الشرّ التى يتذرَّعُ بها الملحدون،



وسخريته فى شعره المؤثر ونثره البليغ من القول بأن عالمنا أفضل العوالم الممكنة، وأنَّ كل ما فيه على خير وجه، رغم ما به من زلازل وأوبئة وحروب وويلات وظلم ناتج عن التعصب، لدرجة تجعل من يقرأه يفقد الرغبة فى التعبد والشكر لله(١٩٠)، ومماَّ قاله إنَّ ذُروة السخف أن نُبشرَ بإله أشبه ما يكون بالطاغية البربرى الذى لا يعرف الشفقة، ويُصدرُّ قانوناً مستعصياً على الأفهام، يُسِرُّ به إلى عدد قليل من المقربين إليه، ويحكم بالذبح على سائر من تجاهلوه.

وهكذا قَدَّم فولتير الدين الطبيعى على أنه دين توحيد مستقل عن أى احتفاء دينى، وفى إشارة ضمنية إلى ديكارت، ومن نحا نحوه مثل ليبنتز، قال إنَّ من لا يعتبر فى الإله سوى كائن عظيم القدرة، ولا يرى فى مخلوقاته سوى آلات مدهشة، ليس أكثر تديناً من أوربى يُعجب بملك الصين، مع أنه ليس من رعاياه، لكن من يعتقد بإله تفضل بوضع علاقة بينه وبين الناس، وجعلهم أحراراً وقادرين على الخير والشر، وأعطاهم العقل السليم الذى هو غريزة الإنسان، وعليه تأسس القانون الطبيعى، له بلا ريب دين أفضل بكثيرٍ من جميع الملل، إنَّ ديننا المُوحى به ليس إلاَّ هذا القانون الطبيعى المُتقن، والتوحيد هو العقل السليم الذى نتعلمه من الوحى، والأديان الأخرى [المذهبية] هى عقل سليم ضللته الأباطيل، فالدين هو صوت الإله السرِّى الذى يُخاطب الناس جميعاً ليُوحدهم، لا ليُقسمهم، وكل دين لا ينتمى إلاَّ لشعب واحد دين خاطئ، إنَّ ديننا دين الكون كله، إذ نعبد كائناً أسمى كما تعبده الأمم قاطبة، ونُمارس العدالة التى تُعلِّمها الأمم جميعاً، والدين يجب أن يتوافق مع الأخلاق، ويكون شمولياً مثلها، وكل دين تُسيء مذاهبه إلى الأخلاق دين خاطئ بالتأكيد(١٩١).

ويُنبه "فولتير" إلى أنَّ التعصب جنون دينى كئيب وفظ، ومرض يُصيب العقل، ويعدى كما يعدى الجُدرى، وتنقله الكتب أقلَّ مما تنقله الاجتماعات والخُطب، لأنه يندر أن يحتدَّ المرءُ وهو يقرأ، لأن أعصابه تكون هادئة، ولكن حينما يخطب رجلٌ متحمس، ذو خيال قوى، فى أُناس ذوى مخيلات ضعيفة، فإن عيناه تقذفان النار لتدُبَّ فى السامعين، وتؤثر حركاته ونبراته فى أعصابهم، فإذا صاح إن الله يراكم فجاهدوا فى سبيله، يذهبوا ويُجاهدون، والتعصب إذا قُورن

بالإيمان بالخرافات، يشبه الهذيان إذا قورن بالحمى، والغيظ إذا قُورن بالغضب؛ وثمة متعصبون باردو الأعصاب، وهم القضاة الذين يحكمون بالإعدام على من لا جريمة لهم سوى أنهم لا يُفكرون على شاكلتهم، ويزيد فى إجرامهم أنهم لا يُصدرون أحكامهم فى سورة من الغضب، بل وهم أقرب إلى الاستماع لصوت العقل(١٩٢)، ويؤكد فولتير أنه لا دواء لهذا الداء إلاَّ الفكر الفلسفى الذى يُلطفُ أخلاق البشر، ويهدئ من حدة المرض، ولا تكفى القوانين والدين لمكافحة هذا الطاعون الذى يصيب الأنفس، ويقلب الدين سُماً ناقعاً، عوضاً عن أن يكون بلسماً، ويقتنع المتعصبون أنَّ الروح القدس قد تمثَّل فيهم، وأنهم فوق القوانين، وليس من قانون إلاَّ حماسهم واندفاعهم، فما الذى يمكن قوله لرجل يقول إنَّ طاعة الله فوق طاعة البشر!! فهو إذن واثق من دخول الجنة حين يذبحك ويذبحنى(١٩٣).

ب- هيوم والدين العقلانى الطبيعى:

أسَسَّ هيوم الدين، مثل الأخلاق، على ملاحظة الطبيعة البشرية، والتحليل الوراثى لتأثير الأهواء الاجتماعية، وواجه ادعاء التوافق حول شمولية الظاهرة الدينية بتاريخ طبيعى للأديان بما فيها الدين الطبيعى، ورفض كل ما هو مقدس أو فوق طبيعى، وقال إنه يعود إلى سلسلة نسب [جينالوجيا] للأفعال التى تؤكد أشكال الدين المختلفة، أكثر ممَّا يعود إلى انتظام العلم التاريخى، وهى ثلاثة أشكال: الشرك البدائى، الألوهية الشعبية، الألوهية التفكيرية للدين الطبيعى، وهو تاريخ موجه بشكل أساسى بدينامية تَقَدُم ليست خطيَّة ولا مُكتسبة تماماً، بل تتضمن مداً وجزراً بين الشرك والألوهية، لأن الظاهرة الدينية مبهمة وملتبسة ومتناقضة، وحتى الألوهية المسماة خالصة، أى غير ملحدة، ليست بمنجى من سقطات التجسيم؛ وانتهى هيوم إلى الإقرار بأنَّ الميل الشمولى للاعتقاد بقدرة غير مرئية وعليمة، إذا لم يكن غريزة أصيلة، فإنه على الأقل عادة تُرافق الطبيعة البشرية، ويُعدُّ علامة تركها الصانع الإلهى على إبداعه(١٩٤)، وبهذا أخذ عن ديكارت فكرة العلامة أو الختم الذى يتركه الصانع على صنعته، لكن فى حين جعلها ديكارت فكرة عقلية معرفية، هى فكرة الكمال، نقلها هيوم إلى الجانب النفسى والغريزى للطبيعة البشرية.

ويعرِّف هيوم الدين بأنه نسقٌ من الاعتقاد والممارسة، والاعتقاد لا يكون حقيقياً ولا خاطئاً، بل يكون قوياً أو ضعيفاً، عقيماً أو خطراً، وللحكم على شكل ما من الدين نتساءل: مع أى الحاجات يتجاوب؟ وما الأهواء التى تُحركه؟ ولاحظ أن التوحيد يرتبط عادة بشرك مستتر يتمثل فى عبادة الصديقين والدراويش، ويُظهِرُ تناقضاً نظرياً بين صفات الألوهية، فالآلهة فيه لامتناهية، لكنها شريرة، وإن كانت عطوفة فهى عاجزة، وبهذا تأثرَ بحجة الشرّ كما عرضها فولتير، وقال إنَّ صفة اللاتناهى لا يمكن الاستدلال عليها من الخبرة، وكل الأديان، بما فيها الدين الطبيعى تهدف إلى إيقاف الخوف، واستقرار الأمل، وتوسل المستقبل، لكن فى حين ينطوى الدين التقليدى على تناقض يمثله الخوف والتملق، يتميز الدين الطبيعى بحب الحقيقة، والرغبة فى تأسيس انتظام العالم، وأرجع هيوم تمسُّكَ الناس عامة بالدين إلى حاجتهم للاعتقاد الناتجة عن الحاجة إلى توسل المستقبل، وضمان الانتظام الأخلاقى للعالم، والحاجة إلى تحليل الانتظام المتجانس للعالم والذى اكتشفه العلم الآلى لنيوتن، وأيضاً اكتشاف علم الأحياء للنظام حتى فى أصغر العضويات الحيَّة[١٩٥].

ويتفق "هيوم" مع "سبينوزا" فى رفض التمييز بين تاريخ دنيوى وتاريخ مقدس، وفى تحليله التاريخى لظاهرة التدين يلجأ إلى تاريخ "جينالوجى" "Genealogy" لتتبع سلسلة النسب ابتداء من الشرك البدائى إلى التوحيد الشعبى، ثُمَّ التوحيد الفكرى لدى العقول المستنيرة، ويؤكد، على عكس المفكرين فى القرن السابع عشر، أنَّ الدين البدائى ليس أُلوهياً، وإنما دين شركى وثنى يُناسب حيواناً بربرياً معوزاً، تُحركه دوافع فضولية ضعيفة، ويسعى تحت إلحاح الحاجة، ومعاناة فوضى الخير والشرّ، إلى اتقاء المظاهر الضارة لما يراه من تغيير فى مظاهر الطبيعة والحياة، وعندما تتشبع ملكة التخيل بالخبرة، تستنبط آلهة متعددة، وغير ثابتة ومتضادة لتحليل تغيرات وظواهر الحياة، ومحاولة التحكم فيها، وليس لتفسير مصدر العالم، إذ لم يكن بحاجة إلى ذلك[١٩٦].

وعلى هذا النحو كان الدين فى نظر هيوم ظاهرة خارجية تماماً، لها دورها فى حياة البشر، واهتم ببيان طبيعته وسلطته، لكن من الخارج فقط، ولهذا انتهى إلى أنه غير مجدٍ تماماً، وأن الدين التقليدى يُفسد أخلاق الناس لأنه يجعلهم يعملون من أجل البواعث، وليس حباً للفضيلة ذاتها، وتعقب فى كتابه "تاريخ الدين الطبيعى" التطور من مذهب التعدد إلى مذهب التوحيد، فقال إنَّ أنواعاً من التملق نُسبت إلى آلهة وإلهات كانت موجودات بشرية عظيمة نُسبت إليها كمالات مختلفة بصورة تدريجية، حتى نُسب اللاتناهى أخيراً إلى الله فى مذهب التوحيد، ورغم التقليل من الخرافة فى مجرى التطور الدينى، فإن الانتقال من التعدد إلى التوحيد صاحبه التعصب، والغطرسة والتحمس المفرط(١٩٧)، وكذلك رغم أن التوحيد أكثر توافقاً مع العقل، فإنه لم يكن أكثر عدالة وتسامحاً، كما أن هاجس السعادة "القلق" بسبب تزايد قوى الإنسان، امتد إلى السيطرة على الحياة الأبدية، ولهذا ضخَّم الدين كل شىء، وجعل صفات الإله لامتناهية، لينخفض الإنسان أمامها، ويزداد تملقه وتذوقه للسرّ الغامض والمبُهم، وأمام ذلك لا يبقى سوى اللجوء إلى الدين الطبيعى، لكن هذا النوع من الدين لا يصلح إلاَّ لعدد قليل من الناس المثقفين، ولديهم أمان ووقت فراغ ملائم للتفكير، ونذروا حياتهم لفهم العالم، والدفاع عن الحقيقة، كقيمة ذات جدوى لإيمانهم بالعقل، واعتقادهم بأن العقل بإمكانه أن يتحكم فى الحياة، ويكتشف النظام الذى وضعته الحقيقة فى الكون، ولهذا فإن الإيمان بالدين الطبيعى ليس إيماناً للعقل، وجزءاً من الفلسفة، كما ظنَّ لوك، بل إنه إيمان بالعقل، ومُعتقد خاص بالفلاسفة(١٩٨).

ت- روسو وكنط والدين الطبيعى الأخلاقى:

يُرجعُ "جان جاك روسو" "Jean-Jacques Rousseau" [١٧١٢: ١٧٧٨م] مصدر الدين إلى فقدان البداهة، وخاصة فقدان المبادئ العملية، وإلى تتابع الانهيار العام للمعتقدات بعد امتحان الحياة، ويقول على لسان القسّ المعلم: "كنت كل يوم، وأنا أُلاحظ ما يجرى على عكس ما كان لدىَّ من أفكار عن العادل الشريف وعن واجبات الإنسان، أفقد بعض الأفكار التى كنت تلقيتها، وآمنت بها"(١٩٩)، ومع ذلك يرفض التعلق بمذهب الشك، لأن الشك فى الأشياء التى

يهُمنا معرفتها أمرٌ عنيفٌ لا يستطيع الفكر الصبر عليه، ومن الأفضل لنا أن نُخطئ على أن لا نؤمن بأى شىء، وفى مقابل هذا الفرار من الشك، تطرح الكنائس، وكذلك الفلاسفة، مذاهب متسلطة أو مدعية يرفضها العقل الذى لا يُسلِّمُ إلاَّ بأسباب.

ويؤكد روسو أن ما نحتاج معرفته يتحدد بمسائل يكون للإجابة عليها نتائج تؤثر فى سلوكنا العملى، ويقودنا لمعرفتها نورنا الداخلى بطريقين: أحدهما عقلنا الذى يجعلنا على وعى بالوجود؛ والآخر ضميرنا الأخلاقى الذى يحمل بداهة فكرية بقوته وشموليته، وهو المُبدع الأول للعدالة والفضيلة الكامنة فى النفوس، وبه نحكم على أفعالنا وأفعال الغير بالخير أو الشرّ بعيداً عن ميولنا الخاصة، ولهذا يحظى بالقبول العام؛ أمَّا ما لا يُمكن التوصل إليه بهاتين الوسيلتين فلا حاجة لنا إلى معرفته، ولهذا يحصر روسو عقيدته فى ستة مبادئ هى(٢٠٠):

- **الاعتقاد فى وجود إرادة تُحرك الكون وتُحيى الطبيعة هى الله.**
- **لمَّا كانت المادة المحرِّكةُ تُظهر إرادة ما، فإنها تنطوى إذن على ذكاء، وما دامت الكائنات التى تُؤلف الكون ترتضى تأثيراً وتفاعلاً متبادلاً، فإنه ينبغى رفض الصدفة، والقبول بعناية إلهية حكيمة وحليمة.**
- **وجود نفس لامادية حرَّة، وشرط حريتها هو عدم خضوعها لتغيرات الأجسام.**
- **الجزاء بعد الموت بإثابة العادل وعقاب الشرير، وممَّا يُناقض العدالة الإلهية انتصار الشرير واضطهاد العادل ممَّا يُحدث تنافراً وتكديراً للانسجام العام، وهذا ما حلَّه يسوع بقبول بقاء النفس فى لاماديتها بعد الموت.**
- **إنَّ التعبير الوحيد المهم هو "تعبد القلب"، أمَّا الطقوس والاحتفالات فهى قضية بولسية [نسبة إلى بولس الرسول] لا قضية وحىّ، والشكل الوحيد المقبول للصلاة هو صلاة العبادة.**
- **إنَّ القانون الدينى والإلهى يلتبس مع القانون الأخلاقى، فالواجبات الحقيقية للدين مستقلَّة عن مؤسسات الناس، والقلب العادل هو المعبد الحقيقى للألوهية، وفى أى بلد، وأيَّة ملَّة، حُب الإله أعلى من كل شىء، وحُب القريب كحب الذات، هما خلاصة القانون.**

وبهذا اعتبر روسو الدين الطبيعى القائم على التوحيد وسيادة العقل والوضوح وبساطة المبادئ وحرِّية الإنسان، هو الدين الحقيقى، ويُقابله خلط المسيحيين له بالإلحاد واللادين لأسباب بعضها من الأهواء البشرية، كالكبرياء، وحُب التملك، والفضول غير السليم لإعطاء محتوى دقيق لما هو غير قابل للنفاذ إلى العقل، فيخلط بين التخيل والوحى فوق الطبيعى، وبعضها اجتماعى ناتج عن حاجة الجماعة إلى طريقة موحدة لتمجيد الإله، وقد يكون لتنوع الأديان أسبابه فى المناخ وطرق الحكم ودرجة نبوغ الشعب، أو لأسباب محلية زمانية ومكانية تجعل الجماعة تُفضلُ ديناً على آخر، لكنها فى مرتبة ثانية بالنسبة إلى جوهر الدين، ممَّا يؤدى إلى نتيجتين[٢٠١]:

- **إنَّ كل الأديان خيّرة ومقبولة من الإله.**
- **إذا كان الدين الطبيعى هو الدين الحقيقى للقلب، وكان الدين العام مختلفاً نوعاً ما عنه، فيجب اتباع دين الآباء، خاصة لمن يعيش فى بلد يُعلِّمُ دينها أخلاقاً طاهرة تُنير العقل دون أن تطغى عليه.**

والدين الطبيعى كما يُقدمه "روسو" ليس مؤسساً على العقل الخالص، وإنما على الضمير الأخلاقى الذى يتجه تلقائياً نحو الإلهى، ومع أنَّ الإنسان لا يُمكن أن يصل إلى معرفة كنه الإله، إلاَّ أنه يجده فى كل مكان، سواء فى العالم الخارجى، أو فى ذاته، ولهذا يستحيل وجود لاهوت علمى، لأن اللاهوت يتسم بعدم التيقن من مصادره وطرق نقله، لكنه ينطوى على ضمير أخلاقى يتسم باليقين، والأخلاق بدورها تُحيلنا إلى اللاهوت بتساؤلها عن: كيف نُفسِّرَ الوجود الكثيف للشرّ إذا كان الإله حليماً ومنظماً للعالم العادل؟

وللإجابة يلجأ "روسو" إلى التحليل الديكارتى لوجود الخطأ، فيؤكد أنَّ تجاوز حدود ملكاتنا [العقليَّة] هو الذى يجعلنا تُعساء، فالشر الخُلقى من صنعنا، وناتج عن الحرية الإنسانية، والألم الجسدى لن يكون شيئاً لولا آثامنا التى جعلته محسوساً، ولهذا فإن الإله غير مسئول عن الشرّ، وفى النهاية سيكون النصر حليف العناية الإلهية، وسيتحول كل شىء لخير العادلين، ممَّا يُبين

أن مظاهر التعاسة عابرة وثمنها الخلود[٢٠٢]، وبهذا مزج "روسو" الدين الطبيعى بتبريرات تقليدية عن مسائل الخطيئة الأصليَّة والخير والشرّ والقضاء والقدر.

أمَّا عن"كنط" فقد قيل إنه بعد أن استبعد الدين، وإمكان التدليل على وجود الله فى كتابه "نقد العقل الخالص"، عاد وقال بما يُشبه قول "فولتير"، إنه لو لم يكن الله موجوداً لوجب اختراعه، لأنه حين كان يقوم بنزهته المألوفة مع خادمه "لامبى"، والذى سأله عن ذلك، وعيناه تذرفان الدمع، أحسّ كنط بالعطف والشفقة، وأجاب بلهجة مزيج من اللطف والسخرية: ينبغى أن يكون للامبى إله، وإلاَّ لن يكون سعيداً، ومن ثمَّ شَرَعَ فى كتابة نقد العقل العملى[٢٠٣]، بيد أن هذا التبرير غير مقنعٍ بالمرَّة، لأن المشروع الكانطى كان قد اختمر فى ذهن الفيلسوف بعد أن فكَّرَ فيه ملياً لسنوات ليست بالقليلة، وجاء كتاباه "نقد العقل العملى" [١٧٨٨م]، و"الدين فى حدود العقل الخالص" [١٧٩٣م] مرتبطين، مع غيرهما، بمشروع منهجى واحد، وينطويان على ثلاثة جوانب كان لها إرهاصاتها المُثبتة بكتابه المؤسِّس "نقد العقل الخالص"، هى:

- **إصرار تام على نقاء وطهارة البواعث لاستقامة الأفعال.**
- **وعى راسخ ومتشائم بتأصل الشرّ، مقابل تفاؤل ديكارت، وأصحاب الدين الطبيعى [قبل كنط].**
- **رفض مؤسس نظرياً لأى انتقال من تفسير لاهوتى للعالم إلى أيَّة معرفة عقلية نظرية.**

وعلى هذا الأساس فصلت الفلسفة النقدية بين مجال المعرفة الخاص بعالم الظواهر، وبين مجال الإيمان الخاص بالشىء فى ذاته، ونحَّت المعرفة النظرية الخالصة جانباً لكى تُفسح مجالاً للإيمان، والعكس بالعكس، إذ لا يُمكن ادعاء استخراج أيَّة معرفة من تفسير الإيمان، فالعالَم فى رأى "كنط" كتاب مغلق، والعقل النظرى وحده هو القارئ له، والمفسِّرُ دون أى سلطان آخر فى مجاله، وفى المقابل للعقل العملى أيضاً مجاله الذى يتحكم فيه بلا منازع، ويكون المفسِّر الوحيد والمطلق لصوت الإله بما يُعطى معنى لرسالته الخلقية؛ يقول كنط: "لمَّا كنَّا لا نملك أيَّة عناصر أوليَّة لمعرفة الأشياء إلاَّ بقدر ما يُمكن أن يُطابق الحدس هذه التصورات، فإنه ليس

بمقدورنا أن نعرف أى شيء من حيثُ هو شيء فى ذاته، وإنما نعرفه فحسب بقدر ما هو موضوع للحدس الحسىّ، أى كظاهرة، وهو ما يترتب عليه قصر حدود كل معرفة نظرية ممكنة للعقل على موضوعات الخبرة فحسب، إلاَّ أن هناك تحفظاً ينبغى الانتباه إليه، هو أنه إذا لم نستطع معرفة هذه الموضوعات بعينها كأشياء فى ذاتها، فإنه لا بُدَّ أن يكون بمقدورنا على الأقل أن نُفكر فيها كأشياء فى ذاتها، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لكُنَا بإزاء قضية مناقضة للعقل هى: أنه يُمكن أن تُوجد ظاهرة دون أن يكون ثمَّة شيء يظهر"[٢٠٤].

وبتطبيق هذه القاعدة المنهجية على الاعتقاد، يؤكد كنط: "لا أستطيع التسليم البتَّةَ بوجود الله، والحرية، وخلود النفس، من أجل الاستخدام العملى الضرورى لعقلى دون أن أحرم العقل النظرى من تطلعه إلى رؤى مفرطة فى التعالى، لأنه لكى يصل إلى مثل هذه الرؤى يتحتم عليه أن يدعم نفسه بمبادئ لا تنطبق حقاً إلاَّ على موضوعات التجربة الممكنة، فإذا ما طُبقت هذه المبادئ على ما لا يصلح موضوعاً للتجربة، فإنها ستحوله بالفعل، وعلى الدوام، إلى ظاهرة، وبذلك يتضح تماماً أنَّ كل توسع عملى للعقل الخالص هو أمرٌ مستحيل، ولهذا وجدت أنه من الضرورى إنكار المعرفة لكى أُفسح مجالاً للإيمان[٢٠٥].

وإذا فرضنا جدلاً أن هناك إيماناً بالعقل يُمكن بواسطته أن نُسلِّمَ بوحدة عملنا كإرادة حرَّة، وقابلة لأن تفعل الشرّ، مع وحدة أخلاقية تؤثر فى العالم بفكرة عالم يسوده الخير، فإن هذا النوع من الإيمان، وما يُدعمه من إيمان دينى تقليدى [بقدوم مملكة خالدة للعدل والسلام]، لا يَصلحُ إطلاقاً تبريراً للإيمان بالعقل، لأن انسجام العالم، كما ذكر كنط فى مقاله "فشل كل المحاولات الفلسفية فى مجال الإلهيات"، والذى كتبه قبل نشر كتابه "الدين فى حدود العقل الخالص" بعامين، يُبين أن مثل هذه الأفكار موضوع إيمان، لا موضوع معرفة[٢٠٦]، ومن ثمَّ فإن كل ما نعرفه محصور فى مجال الظواهر، وأننا نجهل تماماً الأشياء فى ذاتها، لكن لا مانع فى مجال الأخلاق من تجاوز التجربة الحسيَّة، فالعقل العملى لا يحتاج ضرورة للرجوع إلى العقل النظرى

المحض، وبهذا وجد كنط مخرجاً من المأزق الذى وَقَعَ فيه العقل النظرى أمام موضوعات الميتافيزيقا، وحدَّ من مجال العقل لفتح الباب أمام الإيمان[٢٠٧].

ويُعرِّفُ كنط الدين بأنه "معرفة واجباتنا كأوامر إلهية"، وفى ضوء هذا التعريف يرى أنه ليس هناك سوى دين أصيل واحد، وهو جوهر كل الأديان، ولا يحتوى على أصول مذهبية للعقيدة، ولا طقوساً تعبدية، بل ينطوى على قواعد أخلاقية وحسب، هو الدين الطبيعى الأخلاقى، والذى لا يتضمن سوى قوانين، أو إرشادات عملية نستطيع أن نعى ضرورتها غير المشروطة[٢٠٨]، فالدين الحق، عند كنط، خال من الصلاة، ويرى أنَّ هناك تعارضاً مبدئياً بين الدين كعقيدة داخلية، وبين الطقوس الظاهرة، والإنسان المتدين بحق "يكف عن الصلاة"، لأنها ليست إلاَّ نفاقاً، ويجب الحفاظ عليها فقط كنوع من تربية الإرادة الأخلاقية، لكنها فى الحقيقة نفاق، وكأنه تمثَّل هنا ما ورَدَ بإنجيل متَّى: "وَمَتَى صَلَّيْتَ فَلاَ تَكُنْ كَالْمُرَائِينَ، فَإِنَّهُمْ يُحِبُّونَ أَنْ يُصَلُّوا قَائِمِينَ فِي الْمَجَامِعِ وَفِي زَوَايَا الشَّوَارِعِ، لِكَيْ يَظْهَرُوا لِلنَّاسِ. اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُمْ قَدِ اسْتَوْفَوْا أَجْرَهُمْ! وَأَمَّا أَنْتَ فَمَتَى صَلَّيْتَ فَادْخُلْ إِلَى مِخْدَعِكَ وَأَغْلِقْ بَابَكَ، وَصَلِّ إِلَى أَبِيكَ الَّذِي فِي الْخَفَاءِ. فَأَبُوكَ الَّذِي يَرَى فِي الْخَفَاءِ يُجَازِيكَ عَلاَنِيَةً؛ وَحِينَمَا تُصَلُّونَ لاَ تُكَرِّرُوا الْكَلاَمَ بَاطِلاً كَالأُمَمِ، فَإِنَّهُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهُ بِكَثْرَةِ كَلاَمِهِمْ يُسْتَجَابُ لَهُمْ"[٢٠٩].

لكنَّ كنط يُعلنُ مع ذلك أنه سواء أكانت الصلاة سراً أو جهراً، فإن الإنسان فيها يتمثل الله كموضوع حسىّ، فى حين أنه مبدأ عقلى، ووجود غير مبرهن عليه، وليس إلاَّ موضوع مصادرة لا تصلح إلاَّ للاستعمال الذى ألزمنا العقل بافتراضه، والتعلُلُ بأن الصلاة، حتى فى حالة عدم وجود الله، هى فعل حسنٌ لأنها نافلة، وفى حالة وجوده هى عمل صالح، إنما هو نفاق، لأن الصلاة تفترض يقين من يؤديها من وجود من تُؤدَى إليه، والصدق جزءٌ من قواعد السلوك الصالح، ورغم ذلك ينبغى الحفاظ على الصلاة لا لشىء سوى مفعولها الخطابى الصالح لاستثارة مشاعر وحماس الجمهور[٢١٠].

بهذا يرى كنط أن الطقوس والمراسم، بل والزهد أيضاً كلها أمور خارجة عن التدين، وتُعدُّ هذياناً وجنوناً، ولا تُعبِّرُ إلاَّ عن أوهام ذاتية يجد من يؤديها لذَّة فى تقدير الآخرين له، والثناء عليه، ويُسقِطُ هذا الشعور على تعامله مع الله، فيتخيل أنه بطقوسه يُؤدى عملاً حسناً لله، وأنه بتصور العبادات الإلهية، يُعوّض مفهوم الدين الأخلاقى البحت، وهو الدين الحق، فالدين الباطل إذن يُعنى بالإله ويطلب رضاه، أمَّا تصور إرادة إلهيَّة محددة بقوانين أخلاقية بحتة، فإنه لا يترك مكاناً إلاَّ لإله واحد، ولدين واحد، هو دين أخلاقى بحت، والكنيسة الحقة ليست الكنيسة المنظورة، بل كنيسة القلوب المستقيمة بلا أيَّة سلطة دينية خارجية، وليس فيها تعبُّد ولا صلاة ولا عقيدة، بل أشخاص يجمعهم الواجب الأخلاقى من دون وعى جماعى(٢١١)، بل على أساس وعى وتعقل ذاتى.

وكذلك ينفى كنط منطقياً ألوهية المسيح، ويرى أن التجسد مستحيل بالمعنى التاريخى الواقعى، ولا يصلُحُ مكوناً للدين العقلانى، لأنه لا يصلح قاعدة ومبدأ للفعل الأخلاقى، لكن المسيح باعتباره مثال الإنسان الخيّر، يُطابق مفهوم الإنسان المحبوب عند الله، وهو مفهوم خالد وأبدى ومستقل عن العالم المخلوق، إذ هو كائن متفرد، ولأجله خُلق الكون، وبدونه لن يحدث أى شىء، فهو العلَّة المتممة للعالم، وفيه أحبَّ اللهُ العالم، وبه يُمكن أن نصبح أبناء لله، كما أنه يحوى فى ذاته مثال الإنسان المتألم والصابر، وينبغى الاعتقاد فى الوجود الواقعى لهذا المثال، وأن نجعله أُسوة لنا، ونعتبره الوسيط والمخلِّص الأخلاقى من دون أن يتجسد فى وجود واقعى حتى لا نتجاوز حدود العقل النظرى، أمَّا يسوع التاريخى، فإنه معلم قدير ومؤدب من دون أيَّة صفة إلهية مفارقة(٢١٢).

وعن الدُعاء كعماد الصلاة، وقد أمرَ به المسيح قائلاً: "فَصَلُّوا أَنْتُمْ هكَذَا: أَبَانَا الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ، لِيَتَقَدَّسِ اسْمُكَ. لِيَأْتِ مَلَكُوتُكَ. لِتَكُنْ مَشِيئَتُكَ كَمَا فِي السَّمَاءِ كَذلِكَ عَلَى الأَرْضِ. خُبْزَنَا كَفَافَنَا أَعْطِنَا الْيَوْمَ. وَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا كَمَا نَغْفِرُ نَحْنُ أَيْضًا لِلْمُذْنِبِينَ إِلَيْنَا. وَلاَ تُدْخِلْنَا فِي تَجْرِبَةٍ، لكِنْ نَجِّنَا مِنَ الشِّرِّيرِ. لأَنَّ لَكَ الْمُلْكَ، وَالْقُوَّةَ، وَالْمَجْدَ، إِلَى الأَبَدِ. آمِينَ"(٢١٣)؛ رأى كنط أنه

لا يعدو كونه تعبيراً عن إرادة الفعل الصالح، وكلما كانت الإرادة صادقة، فإنها تجعلنا طيبين، وتلك هى القيمة الحقيقية كما نصَّ عليها فى بداية الفصل الأول من كتابه "نقد العقل العملى" قائلاً: من بين جميع الأشياء التى يُمكن تصورها، سواء فى هذا العالم أو حتى خارجه، ليس هناك من شىء يمكن أن نعده خيراً فى ذاته خيراً مطلقاً، وبلا أى قيد أو شرط، سوى الإرادة الطيبة"، ولهذا جعل العبادة مجرد وسائل للتربية، وليس اعتقاداً حقيقياً، ويؤكد أن الدين الطبيعى، من حيث هو أخلاق، يرتبط بحرية الإرادة، وبالوعى الذاتى بما يؤدى إلى تحقيق غايات سامية، فى مقابل اختلاف الاعتقادات الدينية التقليدية، والتى كانت دوما عاملاً لتهديد استقرار العالم وإهراق الدماء(٢١٤)، بينما يتميَّز الدين الطبيعى بتقليص المذهبية إلى الحد الذى يُمكن قبوله قبولاً عاماً، ولا يجعل الاعتقاد خاضعاً لأوامر، بل يمثِّل ما هو ممكن ومناسب للقبول فى النيَّة العملية [الأخلاقية] وغير قابل للتحديد الدقيق، وإنما يعتمد على الضمير كقاضٍ عادل، وبهذا يبقى الدين الحقيقى واحداً، ويقتضى الفصل بين ما هو سياسى ولاهوتى وفلسفى، وبين الدفاع عن الحريَّة التامة فى البحث وتفسير ما هو مكتوب، ليجعل الإيمان التاريخى أيضاً قائماً على حكم الضمير، أى على فكر ووعى حقيقى.

ث- جوزيف برستلى والقبول العقلى للدين:

ومن مفكرى القرن الثامن عشر "جوزيف برستلى" "Joseph Priestley" [١٧٣٣: ١٨٠٤م] وكان آريوسياً وكالفينياً أيضاً، وأخذ بوجهة نظر إنسانية عن شخص يسوع المسيح، وعندما اختير عضواً بالجمعية الملكية للعلوم عام ١٧٦٦م، أَصْدَرَ كُتيباً بعنوان "مناشدة للأساتذة المسيحيين المتسمين بالنزاهة والجديَّة" لقى انتشاراً كبيراً لبلاغة أسلوبه، ومعرفته الواسعة، وفيه يحث على عدم قبول الدين إلاَّ بناءً على التفكر والقبول العقلى، مما ساعد فى نشر المذهب التوحيدى، وجاء إلغاء قانون العقوبات الدينية وإقرار الحريات المدنية والسياسية فى انجلترا عام ١٧٩٢م، ثُمَّ صدور مرسوم التسامح الدينى عام ١٨١٣م، ليُضفى الشرعيَّة على قواعد إيمان الموحدين ، فأعادوا فتح جمعياتهم وكنائسهم، وكثُر المبشرون بالتوحيد، والآريسيون القائلون

بإنسانية المسيح، وانضم إليهم الكثيرون، واعتبر المسيح مجرد رمز للإخلاص والحب الحقيقى الذى تنتهى معه النفس إلى أن تحلَّ فى الله ويحلُّ الله فيها، كما ظلَّت الفردانية سمة راسخة يُفضلها الموحدون وأغلب المفكرين على الانخراط فى كنيسة معينة(٢١٥).ولا تزال الكتابات جارية تؤكد على ضرورة العلاقة الجدية بين الفكر والاعتقاد، فنَشَرَ "جول سيمون" "Jules Simon"كتابه "الدين الطبيعى" "La Religion Naturelle" عام ١٨٥٦م، وأعلن المفكر "جيمس مارتينو" "James Martineau" [١٨٠٥: ١٩٠٠م] فى كتابه " تعقل البحث الدينى" أن الوحى لا يُمكن أن يُضاد العقل، وأنه لا يعدو أن يكون اتصالاً بالحقيقة، ثم شهادة عليها بواسطة المعجزات، مع أنَّ الإيمان بها ليس ضرورياً للمسيحى، وأقام الحياة الأخلاقية – متابعاً كنط – على أساس العقل والعاطفة والإرادة الحرَّة، وانتشرت عروض تاريخية لجهود المفكرين فى هذا الميدان، منها ما قدمته الكاتبة "جاكلين لاجريه" فى كتابها بعنوان "الدين الطبيعى" "La Religion Naturelle" عام ١٩٩١م.

٤- العالمانية وأثرها على الدين والاعتقاد فى الفكر المعاصر

تبين مما سبق كيف كان مسار العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية التقليدية [البطريركية أو الآبائية]، فالمفكر العقلانى يميل إلى القول بأن المعقول هو الطبيعى، ولا وجود لشىء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذى قد يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان فى مخططه الفكرى لقوى خارقة، ولا محل فى عقله للاستسلام الغيبى لعقيدة ما؛ إذ إن أبغض شىء للعقلانى هو ما تنم عنه عبارة "أؤمن به لأنه مستحيل" "Credo Quia Impossible" ولهذا تتجه العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة، أو غيبى من الكون، لتُبقى فقط على الطبيعى القابل للفهم فى النهاية بفضل تطور العلم(٢١٦) .

ومن هذا الموقف انبثق التيار العالمانى الحديث الذى لا يعترف إلاَّ بما هو دنيوى، ويُنكرُ كل ما له علاقة بالدين، ومن حيث الاشتقاق جاء اللفظ من عَلْم، أى العالم، ففى اللغات الأوربية اشتق من اللفظ اللاتينى "Saeculum" أى العالم، والمقصود به العالم الدنيوى أو الدهرى الذى



يرتبط بالزمان، وليس العالم الخاص بالمكان، وهو باللاتينية "Mundus" وأيضاً "Cosmos" ويعنى الكون أو الجمال والنظام، وفى العصور الوسطى الأوربية أصبح لفظ "عالمانى" محصوراً فى معنى ضيق، فكان يُطلق على الكاهن الدينى الذى يتحمل مسئولية إدارة إيبارشية، فيقال إنه تعلمن "Secularized"[٢١٧]

وعلى هذا الأساس جاءت العالمانية "Secularism" أو "الدنيوية" فى أوربا وتعنى الاقتصار على ما هو زمانى، أى ما يحدث فى هذا العالم وعلى هذه الأرض، فى مقابل الأمور الروحانية التى تتعلق بالعالم الآخر، ويربط البعض، ومنهم فؤاد زكريا، بين الاهتمام بأمور هذا العالم، والاهتمام بالعلم، لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلاَّ مع بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التى تمثل السلطة الروحية وتضعها فى يد السلطة الزمنية، والعلم بطبيعته زمانى، لا يزعم لنفسه الخلود، بل إن الحقيقة الكبرى فيه هى قابليته للتصحيح ولتجاوز ذاته على الدوام، وهو أيضاً مرتبط بهذا العالم، ولا يدعى أسراراً غيبية أو عوالم روحانية خافية... ويترك ما وراء هذا العالم لأنواع أخرى من المعرفة، دينية كانت أم صوفية[٢١٨].

لكننا لا نتفق مع هذا الطرح، ونُرجح أن تكون الترجمة العربية الصحيحة للمصطلح هى "العالمانية"، نسبة للعالم الدنيوى، وتم تحريفها فى الاستعمال إلى "العلمانية" لسهولة اللفظ، وقربه فى الاشتقاق من العلم ببريقه الأخاذ، فى حين أنَّ العالمانية ظهرت فى أوربا كتيار يناهض الأصولية الدينية، واتخذت لنفسها اسم "الإنسانية العلمانية" وتقوم على عشرة مبادئ[٢١٩]:

١. البحث الحر، ويعنى الحق فى الاختلاف، ليس فقط فى العلم والحياة اليومية، بل فى السياسة والاقتصاد والأخلاق والدين.

٢. فصل الكنيسة عن الدولة، وتأسيس مجتمع ديمقراطى مفتوح، تمتنع فيه السلطة الدينية عن التشريع الأخلاقى والسياسى والتربوى والاجتماعى.

٣. مثال الحرية، ولا يعنى فقط التحرر من القبضة الدينية، بل أيضاً من القبضة الحكومية.

٤. الأخلاق أساسها العقل الناقد، ومحكومة به، ومن ثمَّ مستقلة عن الدين، ومناقضة للأخلاق المطلقة.

٥. التربية الأخلاقية تستلزم عدم ادعاء ملَّة ما أنها قابضة على القيم الحقيقية حتى يتم توفير الاختيار الحر، ولهذا من المرفوض فرض عقيدة معينة على الشباب قبل أن يكونوا قادرين على إبداء الموافقة.

٦. الشك الدينى بمعنى الشك فيما هو فائق للطبيعة، وفى الرؤية التقليدية لله والألوهية، ورفض التفسير الحرفى للنص الدينى، ذلك أن الكون محكوم بقوى طبيعية نفهمها بالبحث العلمى.

٧. العقل بمعنى الاهتمام بالهجوم اللاعالمانى على العقل والعلم، والالتزام بالمنهج العقلانى فى البحث عن الحقيقة، والانفتاح على أى تغيير للمبادئ برمتها.

٨. العلم والتكنولوجيا بمعنى الاعتقاد فى قدرة المنهج العلمى على فهم العالم، ومن ثم التطلع إلى العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والسلوكية لمعرفة مكانة الإنسان فى هذا العالم، وإلى علم الفلك والفيزياء لمعرفة الأبعاد الجديدة للكون، وذلك بفضل غزو الفضاء، أما الأضرار الناشئة من سوء استخدام التكنولوجيا فالوعى بها مطلوب، ولكن مع مقاومة التيار الذى ينشد الحد من التقدم التكنولوجى والعلمى بدعوى تجنب هذه الأضرار.

٩. التطور بمعنى الدفاع عن نظرية التطور من هجمات الأصوليين، على الرغم مما يعتور هذه النظرية من ضعف. فهذه الهجمات من شأنها تهديد الحرية الأكاديمية.

١٠. التعليم بمعنى أنه المنهج الأساسى لبناء المجتمعات الانسانية الحرة الديمقراطية، وأن من غايته تنمية العقل الناقد فى كل من الفرد والجماعة.

ومن الواضح أن هذه المبادئ تنطوى على رفض صريح للدين والاعتقاد بالغيب بصورة غير مؤسسة على وعى وتفكير ذاتى، كما تنطوى على رفض لأسلوب التفكير بالسلطة الذى كان سائداً ومميزاً لتفكير العصور الوسطى، حيثُ كان يُبرهن على صدق القضايا إما بإسنادها

– غالباً بطريقة متعسفة – إلى ما قيل عنها فى الكتب المقدسة، أو بما ورد على ألسنة الشخصيات المشهورة فى الماضى، ولا سيَّما الفيلسوف أرسطو.

خاتمة ونتائج البحث

ممَّا تم استعراضه من جوانب العلاقة المتضافرة أو الجدلية بين الفكر والاعتقاد، يمكن الإجابة على الأسئلة المطروحة بصدر البحث، وكانت هادياً لمساره فيما انتهى إليه من نتائج على النحو التالى:

١. كان الدين أول مظهر لبزوغ وعى الإنسان بذاته وبالحياة والكون عامة، ورأى فى الألوهية القوَّة التى تُعينه فى المواقف الحديَّة حيث يجد نفسه مقهوراً، فأسبغ عليها صفات الكمال والجلال، وأضحت مُعيناً وناصحاً، وقوَّم حياته زمنياً وفقاً لشعائر واحتفالات دينية كان فيها دافعاً لتقدم الحضارة، سواء فى جانبها المعنوى الخاص بالفكر والعلوم والآداب، أو فى مظهرها المادى من فنون بناء ونحت وتصوير واحتفالات، وقام بتشخيص التصورات المجردة لتكون رموزاً عيانية لأشخاص وقوى غير مرئية، فجاءت ظاهرة الطوطم كشعار دينى للقُربى والتمايُز معاً، ولا تزال قائمة فيما يُستخدم كرموز عقليَّة من شعارات وأعلام وتمائم، وليس اعتقاداً, وظهر بمصر وبابل لاهوت حلولى يرى فى الشمس ما يعرفه عن الخالق، وتضمَّن محاولة "إخناتون" طرح وعى دينى توحيدى كان ممهداً لليهودية.

وكانت الديانات البدائية القديمة مستقلة عن الأخلاق، إذ كانت مجرد عادات لحفظ بقاء المجتمع وسلامته ، وترسخت بسبب تكرارها غير الواعى حتى اعتبرها المجتمع ضرورية لبقائه وتضامنه، ومع تطور المجتمع والضمير، أصبح الوعى صالحاً لتلقى الوحى كباعثٍ على النشاط والحركة، فجاءت الأديان السماوية الكبرى لتخلصه من أوهام الوثنيَّة، وتنشر الإيمان الواعى والتفكير الناقد، وظهرت علوم العقائد، والوحى فى رأى من حاولوا التوفيق بينه وبين العقل، أو قال بنظرية الاتصال، وعند سبينوزا ولسنج، فكرة متطورة عرفتها الإنسانية بعد تطور وارتقاء، ولهذا كان النبى عند اليهود مفسراً أو خطيباً واعظاً؛ وبمجىء المسيحية ارتفعت قيمة الحياة الروحية، ولم يعُد الإيمان مجرد عاطفة غامضة، بل قبول عقلى لحقائق، وإن لم تكن

مُدركةً فى ذاتها كالحقائق العلمية، فإنها مؤيدة بشهود جديرين بالتصديق، وبعلامات خارقة هى المعجزات، ولهذا تكتنف الإيمان أسرار تقتضى التسليم والانقياد دون وعى بحقيقة موضوعها؛ ومن ثم جاءت العقيدة الإسلامية ولم توغل فى أسرار تُمتنع على الفهم والبرهان العقلى، بل خاطبت العقل الواعى، والفهم المستوعب، وكشفت ما يتصل بحياة البشر ممَّا يتعلق بعالم الملك والشهادة، وفيها يقوم الإيمان القلبى على الاقتناع العقلى بقدرة الله وعلمه، ومن ثمَّ أُثيرت قضية العلاقة بين العقل والنقل، وأُضْفِيَ عليها نظريات عن الوعى ودرجات التعقل؛ وانطوى الفكر الإسلامى مع إيمانه بالجزاء المستقبلى بفضل العدل الإلهى، على تأكيد قيمة العمل الإنسانى العاقل والحرّ، وهو ما تطلَّعَ إليه فلاسفة التنوير من تحويل حقائق الوحى إلى حقائق عقليَّة لا يحتاج معها الإنسان أن يطلب من المستقبل دافعاً لسلوكه.

وبالإضافة إلى الدين جاءت الأُسطورة مظهراً أولياً آخر للوعى البشرى، ومصدراً لتأملات وأفكار فى مجالات شتى، وكان للأنبياء مواقفهم من الأساطير الوثنيَّة بكشف زيفها تمهيداً لإعلان بيانهم للعقل الواعى، كما استخدم الفلاسفة القدماء، الأساطير كعوامل مساعدة فى طرح أفكارهم، واعتبرها بعضهم قصصاً وهمية لا تُقدِّمُ أيَّة حقيقة عن حياة الإنسان أو العالم، إلاَّ أن معظم فلاسفة التاريخ، وفلاسفة التنوير، يؤكدون أنه لا وجود للدين بغير صور للتدليل والبيان، ومن يلجأ إلى التجريد فحسب لإدراك الواقع، إنما يستعيض عنه بشىء آخر لا وجود له، كما أنَّ ما فى الدين هو صورة وتصور سابق ورمز لكلٍ منها فائدته، وجميعها حقيقية، ولهذا بيَّنت رواية "حى بن يقظان" أنه لا نجاة للعوام بغير تلك المظاهر والأساطير، وبيَّن "شلنج" أنَّ الأسطورة ثمرة طبيعية للوعى الإنسانى، وتنطوى على حركة ذاتية تتبع قانوناً كامناً فيها، ولها فاعليتها، ولا يُمكن فهمها إلاَّ وفقاً للغتها ومعناها الحقيقى، من حيث هى موضوع لتفسير رمزى، وليست مجرد قشرة تخفى حقيقة أُخرى، ورغم ذلك ادعى غالبية فلاسفة التنوير أنَّ العناصر الأسطورية فى الدين هى تدليس منظم قام به اللاهوتيون لإبقاء مصالحهم، ودعمَّت البرجماتية هذا الرأى بصورة منهجية باعتبارها أحداث التاريخ الدينى نسيجاً من الوسائل والغايات، أو الخطط الإنسانية



والآثار المترتبة عليها، إلاَّ أنَّه ادعاء يفترض سبق التفكير التأملى على الوعى، ويتنافى مع ما أحدثته الأساطير من تأثير يُبيِّن خضوع الوعى لها، ولهذا عَكَسَ فلاسفة التنوير المفهوم العلِّى الذى طرحته البرجماتية، ليجعلوا الأسطورة هى الخالقة للوعى.

٢. عَرَفَ المفكرون اليهود، خاصة دُعاة حركة الانعتاق، والحركات الصهيونية، ما للربط بين الفكر والاعتقاد من أثر فى التخلص من "الجيتو" أو العزلة النفسية لليهود، ورأى بعضهم أن اليهودية ليست ديناً عقائدياً، بل مجموعة قوانين أخلاقية، وطريقة للسلوك، وعارضوا سيطرة الحاخامات ليُحرروا الفكر والاعتقاد، ويُقروا بحق الفرد فى حريَّة العقيدة بما يُمليه عليه ضميره ووعيه، وليس كمجرد وحدة قومية تسلبه حريته وإرادته، وظهرت حركة الانعتاق للخلاص من أسر المطلقات اللاتاريخية، ووضع المعتقدات اليهودية فى إطار تاريخى، دنيوى، حتى يُمكن فهم وتنفيذ ما هو ممكن فى اللحظة التاريخية، وليكون للقانون الإلهى سلطته ما دامت أوضاع الحياة التى جاء لمعالجتها مستمرة، وعندما تتغير الأوضاع يجب نسخه، باعتبار الدين – من منظور برجماتى – أداة ابتدعها الإنسان لتطوير المجتمع، ولهذا يخضع للتطور والتعديل، والكتاب المقدس نتاج لوعى تاريخى، وتمَّ إضفاء طابع إنسانى على فكرة العودة والماشيح بإحلال العصر الماشيحانى محل الشخص، تأثراً بفكرة هيجل عن الخلاص فى صورة مجتمع السلام المسيحى العالمى، لكن لم يُكتب لهذه الحركات التنويرية نجاحاً حقيقياً بسبب تأصُّل الشعور بالاغتراب، وجمود العقيدة والفكر عند اليهود، ومن ثمَّ ظهرت، بتأييد من الصهيونية المعاصرة، حركة يهودية "أصولية"، ترفض الاستنارة والإصلاح، وتتمسك بمبادئ أيديولوجية عُنصرية مستوحاة من الدين اليهودى، أهمها: نقاء الجنس اليهودى، وأنه شعب الله المختار، وأنهم ساميون، وأصحاب أرض موعودة؛ واستغلت الحركة الصهيونية السياسية، ما ارتكبته النازية الألمانية فى حق اليهود من جريمة إبادة وشتات، لتستعين بالقوى العالمية الغربية لاحتلال دولة فلسطين, وتُسقط على العرب نفس التجربة، لكن مُدعمة بأساس أيديولوجى أقام وحدة جدلية بين الفكر والاعتقاد، رغم أنه اعتقاد مصطنع، وليس موضوعاً لإيمان حقيقى، وتمثَّل فى جانبين:



- عقيدة الشعب المختار: وفيها تمَّ استغلال ما ورد بالخطاب التوراتى من فضل العناية الإلهية لمن يُطع ويحفظ العهد الإلهى، وليس استحقاقاً لفئة أو شعب معين، ليتم ربطه بما شاع فى التاريخ العبرانى من صورة ظاهرية ساذجة عن علاقة خاصة بشعب معيَّن، وانتهت إلى نزعة عنصرية، تتمركز حول ذات خاصة لا يُمكن ربطها بغيرها من الذوات، رغم أنها ليست ذات عامة أو دائمة، بل تختلف باختلاف الزمان والمكان والمجتمعات، وجعلت العلاقة بين أصحابها وبين غيرهم من البشر موضوعية بحتة، ولا تعدو كونها وظيفة تؤدى، ومادة يتم التعامل معها بقدر نفعها فحسب، وبكل حياد وبرود وعقلانية.
- عقيدة الأرض الموعودة، وقد تبلورت بظهور الحركة الصهيونية الثقافية، كرد فعل ضد حركة الانعتاق، والدعوة لإنشاء دولة يعيش فيها اليهود الحياة التى أحبوها، وإن لم يستوطنها اليهودى بنفسه، فإنَّ مجرد وجودها يرفع مكانته، ويشفيه من الشعور بالضِعة والإحباط، ومن أجلها اعتُبِر الدين أحد أشكال التعبير عن الروح القومية الأزلية المتجسدة فى الطبيعة والتاريخ، وليس مقياساً مطلقاً خارجاً عنهما، واستُخدمت اللغة العبرية كإطار للوحدة، ولهذا اقتُرح إنشاء مركز ثقافى بفلسطين لتأكيد الهوية اليهودية، ومنه تشع الروح القومية إلى سائر الجماعات اليهودية بالعالم لتوطِّد الوحدة بينهم، ولا تكون الدولة غاية فى ذاتها، بل وسيلة للتعبير عن الذات القومية، أى تكون دولة بالمعنى الحلولى، لأنها دولة عبرية عالمانية، وليست مجرد دولة لليهود، واستغلت الصهيونية السياسية المعاداة لليهود فى أوربا، والرغبة فى استبعادهم، مع توظيفهم لصالحها لتستكمل الجوانب الثقافية والسياسية والقومية وتربط بين الفكر والاعتقاد فى وحدَة جدليَّة تُحقق أهدافها، إذ تُوفِّر لها العقيدة الدافع النفسى، والطاقة الوجدانية، والأيديولوجيا اللازمة لتبرير أفكارها، واستخدمت أُسلوب التُّقْيَة لإخفاء مرادها الحقيقى ريثما تتوافر شروط إمكان تحقيقه، ووجدت فى فكر هيجل ما يرتفع بتصوراتها إلى مقام المعقولية، ففيه الدولة عقلانية على نحو مطلق، وتُمثِّلُ التحقق الفعلى للإرادة الجوهرية الكامنة فى وعيها الذاتى الذى يرتقى إلى الوعى بالكلية، وتظهر صورتها الواقعية حينما يتحقق

ما هو كامن بالقوَّة فى الأعراف والتقاليد الاجتماعية، ويتجسَّد فى قوانين ومبادئ تُحوِّل البناء العقلى إلى عالم واقعى، وتُعبِّرُ عن روح شعب، باعتبارها إرادة إلهية وروح قائمة على الأرض بطابعها السيادى الذاتى غير الخاضع لأيَّة مصلحة خارجية، وبهذا طرحت الصهيونية فكرة الدولة طرحاً أيديولوجياً يرمى إلى تدعيم هويَّة فَتُرَ الحماسُ لها بفعل العُزلة وضعف الترابط، واقتضى تدعيمها بناء فكرة وتحويلها إلى عقيدة، للإفادة من العقيدة فى ترسيخ الفكرة، وإيجاد وحدة عقلية بين المؤمنين بها، فطُرحت فكرة الدولة باعتبارها إحياءً لملك داود وسليمان، وتجسيداً للشريعة الموُحَى بها، فأفادت من القيمة التعبوية للخطاب الدينى مع شحنه بمحتوى مادى وزمانى، وتضمن عناصر نيتشويَّة، منها فكرة القوَّة التى تُمثلُ الخير الذى يحيا وينتصر، وتُمثله الدولة الصهيونية ذات القوَّة العليا [السوبرمانية]، والنزعة الداروينية وبها البقاء للأصلح، والاهتمام بالمستقبل دون الحاضر.

وبهذا نجحت الصهيونية فى إقامة وحدة جدلية بين الفكر والاعتقاد، مكنها من تحقيق مشروعها الاستعمارى بوصفه واجباً دينياً، وقَدراً تاريخياً حتمياً.

٣. ظهرت الديانة المسيحية فى وسط يعِجُّ بالصراع ومحاولات التوفيق بين الأفكار والمعتقدات الشرقية والغربية، وتأثرت بالفلسفة الأفلاطونية فى فكرة لاهوت الكلمة، أو عقيدة المسيح ككلمة، وأنَّه بتجسده رَبَطَ الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية فى نوع من الحلول القريب من وحدة الوجود الرواقية، وكان لمدرسة الإسكندرية، بما فيها من تيارات أفلاطونية وغنوسية، اليد الطولى فى دفع الكنيسة للقول بألوهية المسيح، وتعدد أقانيم الإله، وصَاحَبَ ذلك تعدد المذاهب المسيحية، وسيطرة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بثالوثها العقلى المجرد ، ليكتمل الثالوث: الآب والابن والروح القدس، وظهر الصراع حول العلاقة بين الأقانيم، ومكانة الروح القدس، وكان للآباء الذين تشربوا بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وفكر أوريجين السكندرى، اليد الطولى فى إيضاح صورة الثالوث المسيحى بتأثير مُباشر من الفكر الفلسفى، ولم تنجح جهود التوفيق بين مختلف الاتجاهات، وازداد الانفصال اللغوى والثقافى والدينى بين المسيحيين فى

الشرق والغرب، ثمَّ جاء الصدام الحضارى بين العالمين المسيحى والإسلامى، وكان له أثره فى معرفة الغرب بالثقافة الإسلامية ، ومنها اطلع الأوربيون على تراثهم اليونانى الهلّينى بما يحمله من فكر عقلانى وإنسانى خالص، فأعادوا اكتشافه فى مصادره الأصلية، ونتج عن ذلك التمرد على سلطة الكنيسة وتفسيراتها الدينية والعلمية التى لا تتفق مع صريح العقل والمنطق، وشهد القرن السادس عشر ثورة الإصلاح الدينى لتقضى على السلطة الإنسانية [الكهنوتية] فى الدين، وتجعل العلاقة مباشرة بين المسيحى وربه، ثمَّ طرح كوبرنيقوس نظريته الثورية فى علم الفلك لتُمثِّل أكبر تحدٍ للهيمنة الفكرية للكنيسة التى تمسكت بالنظرية البطلمية "الجيوسنترية"، ولتساعدها فى جعل الكنيسة مركز حياة الناس، ولهذا حُرِّمت كُتب كوبرنيقوس التى يتعرض فيها لحركة الأرض وكأنها حقيقة فيزيائية، أو كأنها تتفق مع الكتاب المقدس، ورغم ما قدمه "جاليليو" من دلائل لتعضيد مذهب كوبرنيقوس، لكن كان الاعتقاد حائلاً دون موضوعية الفكر ؛ ومع ذلك ظلَّت النهضة، والحركة الإنسانية، والاهتمام بترجيح كفَّة التفكير واعتباره أساس الاعتقاد يتزايد رسوخا، وأعلن "جون هس" أنَّ المسيح وحده رأس الكنيسة، ولا عصمة للبابا، وأنَّ المكانة المركزية للكتاب المقدس فوق كل سلطة، ونشر "إرازموس" ترجمة للعهد الجديد جعلته متاحاً لكل إنسان، وبها تحدى سلطة البابا قائلاً إن المسيح يُريد أن تُذاع أسراره على أوسع نطاق، وكَسَرَ الحظر الذى حكمت به الكنيسة على العلمانيين، وأصبح لطائفة "الموحدين" حضورها الملحوظ كفئة من البروتستانت يؤمنون بوحدة الذات الإلهية، وينكرون التثليث، ويعملون على ترسيخ مبادئ: الحرية، والعقل، والتسامح الدينى، وأضحى للفكر حضوره الأساسى الذى لا يمكن قيام الاعتقاد بدونه، وجاءت التطورات العلمية فى القرن السابع عشر ابتداء بنظريات "جاليليو" العلمية المؤيدة بالملاحظة والحسابات الرياضية الدقيقة، ليقف ضدها رجال دين وفلاسفة ومدعوا علم من الفيزيائيين والفلكيين والأطباء يتبارون للربط بين النصوص العلمية، ونصوص الكتاب المقدس بُغيَة إثبات أنه الكتاب الأوحد الذى يتضمن كل جوانب المعرفة وقوانينها منذ بدء الخليقة وحتى نهايتها المحتومة، لكن طَرْح جاليليو علمه كطرف ثالث أمام التعاليم الدينية والتعاليم



الفلسفية، وجهَرَه بأنه الوسيلة الوحيدة لمعرفة الكون كما هو واقع بحقائقه المادية، ولإدراك القدرة والمشيئة الإلهية، أحدث زلزلة للقاعدة الصلبة التى تصالح عليها الدين والفلسفة، وبسبب أفكاره حوكم، وكانت محنته درساً أفاد منه ديكارت بأن تفلسف بطريقة تحول دون أن يُعانى ما عاناه جاليليو، فأعلن أنه حاول أن يجد المبادئ أو العلل الأولى لكل ما هو موجود، أو يُمكن أن يوجد فى العالم، وهو الله وحده الذى خلقه، وذلك من بذور الحقيقة التى هى فى نفوسنا بالطبع، ثمَّ بَحَثَ فى المعلولات الأولى لهذه العلل، وبهذا انطلق من بداية ميتافيزيقية، أى الله خالق العالم وحافظه ومُنظمه، ومنها تطرق لاستنباط القوانين العامة والثابتة للحركة، باعتبارها ما فرضه الله على العالم، فاستوفى الأساس الذى اتُهم جاليليو بالافتقار إليه، وحصَّن كتاباته بسند ميتافيزيقى يُرضى رجال الدين، وسند دينى رهن به يقين العلوم ووجود العالم ذاته بقدرة الله المطلقة، والمقرونة أيضاً بحريته المطلقة، ونَزَعَ عن الحقائق العلمية ضرورتها وثباتها الذاتيين، وجعل يقينها خارجياً مرهوناً بالإرادة الإلهية الحرَّة التى يمكن أن تُعيد خلقها بطريقة مغايرة لما هى عليه حالياً، وقال بأن ثبات الطبائع والكيفيات ثبات شرطى فحسب، لكن جاءت ثورة نيوتن العلمية بما هو معاكس تماماً لتلك المبادئ، ونتج عنها استقلال العلم وتقدمه، وظهور "وجهة النظر العلمية أو الطبيعية عن العالم، فى مقابل "وجهة النظر الدينية"، وتباينت النظرتان فى ثلاثة مبادئ أساسية:

- **تؤمن النظرة الدينية بأن العالم تحكمه حكماً شاملاً ونهائياً قوى روحية، أو عقل كلى مطلق يسرى فيها ويعمل، بينما تعتقد النظرة الطبيعية أن العالم تحكمه قوى فيزيائية عمياء، مثل الجاذبية، وقوانين التجمعات الكيميائية وما إليها، وتُفسِّرُ الظواهر العليا عن طريق ظواهر دُنيا.**
- **ترى النظرة الدينية أن للعالم غرض ، وأن وجود الله يضمن نظاماً للخير ، وبدون الوجود الإلهى تكون المأساة أمراً مؤقتاً، ولا يكون الحطام والتفكيك هما نهاية الأشياء بينما تزعم النظرة الطبيعية أنه ليس للعالم غرض، وإنما هو عبث لا معنى له البتة.**

- **تؤكد النظرة الدينية أن العالم يُمثِّلُ نظاماً أخلاقياً، وللقيم وجود موضوعى قائم بذاته، وقد تحددت بإرادة الله لا إرادة البشر ورغباتهم، بينما تدعى النظرة الطبيعية أنه ليس للعالم نظام أخلاقي، وأنَّ الكون "محايد" للقيم من أى نوع، ويعتمد على ذوق ورغبات ومشاعر البشر.**

ولم يأفُل القرن السابع عشر إلاَّ بعد أن انتشر تيار مهد له "بيير بايل" هاجم الكاثوليكية، ودعا إلى التسامح الدينى، وتقويم المبادئ الأخلاقية فى ضوء العقل الطبيعى، فمهَّدَ للمذهب الطبيعى، ولمادية القرن الثامن عشر، ومن أهم الذين تأثروا بذلك "عمانوئل كنط" الذى بادر بأن جعل المعرفة تقتصر على بيان كيف تبدو لنا الظواهر، ولا تتطرق إلى ماهيتها، وتعرَّض بالنقد للأدلة العقلية على وجود الله، وأكد على أن العلم محايد بالنسبة للدين، أو لا علاقة له به، وامتد أثر التصور الآلى للكون إلى نظريات الشعور والحياة، فاعتُبِر الشعور ظاهرة تصاحب أفعال المادة، وليس نشاطاً قائماً بذاته، وفى ١٦٨٩م أُعلن بانجلترا وثيقة التسامح مع البروتستانت، وظهرت الكنائس الحرَّة التى تسمح بحريَّة العبادة، وتناول النقاش قضية العلاقة بين العقل والوحى، وأعلن "جون تولاند" متأثراً بمذهب "لوك" أنه ليس فى الإنجيل شىء يُعارض العقل، أو فوق العقل، وأنَّ العقل هو ملكة النفس التى تكشف يقين كل شىء مريب أو مبهم بمقارنته بشىء معروف بداهة، وأنَّ القانون الطبيعى هو القانون الأبدى والعقلانى والشامل الذى شرعه الله، وجاءت المسيحية لتجعله عاماً يسهُلُ التقيَّد به، إلاَّ أنَّ الكهنة والفلاسفة الذين استهوتهم الوثنية جعلوا المسيحية غامضة، وذات أسرار مُبهمة، واستعانت بهم السلطة السياسية لتحقيق غايات خانقة للحرية، وفى القرن الثامن عشر الميلادى اتخذت أفكار الفلاسفة حول الدين الطبيعى ثلاثة اتجاهات مختلفة: اتجاه فولتير، ويرى أنه دين أولى بدهى مناسب للفيلسوف، ويَصلُحُ سلاحاً ضد المسيحية المتعصبة والإلحاد؛ واستهجن التعصب الدينى مؤكداً أنَّ لكل إنسان رأيه وحقه فى أن يعبُدَ الله على طريقته،بشرط واحد هو احترام دين الآخرين؛ واتجاه هيوم، ويجعله ديناً عقلانياً يعتمد على تحليل المعتقد، وبيان شروط قبول الشهادة التاريخية، واعتبره ظاهرة خارجية تماماً، لها دورها فى حياة البشر؛ واتجاه روسو وكنط، ويَجعلاه ديناً أخلاقياً حامياً للنظام



الاجتماعى، والضمير الفلسفى، وفيه اعتبر روسو الدين الطبيعى القائم على التوحيد وسيادة العقل والوضوح وبساطة المبادئ وحرِّية الإنسان، هو الدين الحقيقى، وعرَّفَ كنط الدين بأنه "معرفة واجباتنا كأوامر إلهية"، وقال إنه ليس هناك سوى دين أصيل واحد هو الدين الطبيعى الأخلاقى هو جوهر كل الأديان، ولا يحتوى على أصول مذهبية للعقيدة، ولا طقوساً تعبدية، بل ينطوى على قواعد أخلاقية نعى بالعقل ضرورتها غير المشروطة، ويتميَّز بتقليص المذهبية إلى الحد الذى يُمكن قبوله قبولاً عاماً، وفى القرن التاسع عشر ظهر "تعقل البحث الدينى" والتأكيد على أن الوحى لا يُضاد العقل، وأنه ينبغى إقامة الحياة الأخلاقية على أساس العقل والعاطفة والإرادة الحرَّة، واعُتبر المسيح مجرد رمز للإخلاص والحب الحقيقى الذى تنتهى معه النفس إلى أن تحلَّ فى الله ويحلُّ الله فيها، كما ظلَّت الفردانية سمة راسخة يُفضلها الموحدون وأغلب المفكرين على الانخراط فى كنيسة معينة، ولا تزال الكتابات جارية تؤكد على ضرورة العلاقة الجدية بين الفكر والاعتقاد، كما انتشر تيار عالمانى لا يعترف إلاَّ بما هو دنيوى، ويُنكرُ كل ما له علاقة بالدين، ويعتمد البحث العقلى الحر، ويفصل الكنيسة عن الدولة، ويأخذ بالعقل الناقد كأساس للأخلاق، ويحول دون ادعاء أية فرقة فكرية امتلاك القيم الحقيقية.

الإشارات المرجعية

(١) أولف جيجُن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، بدون ناشر، القاهرة ١٩٧٦م، ص.ص ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) جيمس هنرى بريستيد: فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، "مكتبة الأسرة"، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٦.

(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، ترجمة زكى نجيب محمود ومحمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب"مكتبة الأسرة"، القاهرة ٢٠٠١م،



ص.ص ١٠٠: ١٠٢.
(٤) هنرى برجسون: منبعا الدين والأخلاق، تعريب سامى الدروبىوآخر، وزارة المعارف العمومية، الهيئة العامة للثقافة، القاهرة ١٩٤٥م ص. ص ١١٣، ١١٤.
(٥) مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، ط٢ ، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨م، ص.ص ١٨، ١٩.
(٦) ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص. ص ١٠٦، ١٠٧.
(٧) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤م، ص. ص ٦، ٧. وأيضاً مصطفى النشار، فكرة الألوهية
عند أفلاطون، مرجع سابق ٢٠.
(٨) عباس محمود العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٣٦.
(٩) هنرى برجسون: منبعا الدين والأخلاق، مرجع سابق، ص ١٢٠.
(١٠) نفس المرجع السابق، ص ١١٣.
(١١) جيمس هنرى بريستيد: فجر الضمير، مرجع سابق، ص. ص ١٦، ١٧.
(١٢) لسنج (جوتهولد إفراييم): تربية الجنس البشرى، ترجمة وتعليق حسن حنفى، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت ١٩٨١م، ص ١٢١.
(١٣) نفس المرجع السابق، فقرة (٤)، فقرة (٦)، ص. ص ١٢٤، ١٢٥.
(١٤) نفس المرجع السابق، فقرة (٧)، وتعليق المترجم، ص ١٢٥.
(١٥) نفس المرجع السابق، فقرة (١١)، وتعليق المترجم، ص ١٢٧.
(١٦) سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفى، دار وهدان للنشر، القاهرة د.ت، ص ١٢٦.
(١٧) نفس المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص ٤٦.
(١٨) لويس غرديه، جورج قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، ج ١، ترجمة صبحى الصالح، فريد جبر، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين،
بيروت، ١٩٧٨م، ص ٢٩. والاقتباس من إنجيل متى ٥: ١٧.
(١٩) سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص ١٣٣، وتعليق المترجم بنفس الصفحة.
(٢٠) فؤاد زكريا: إسبينوزا، الطبعة الثانية دار التنوير، بيروت ١٩٨٣م، ص. ص ١٨٠، ١٨١.
(٢١) سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص ١٤٧.
(٢٢) نفس المرجع السابق، مقدمة المترجم ص. ص ٤٧، ٤٨.
(٢٣) نفس المرجع السابق، ص ١٥٨.
(٢٤) نفس المرجع السابق، ص ١٦٠.
(٢٥) نفس المرجع السابق، مقدمة المترجم ص. ص ٤٨: ٥٠.
(٢٦) لسنج: تربية الجنس البشرى، مرجع سابق، فقرة (٥٨) ص ١٤٢، وتعليق المترجم بنفس الصفحة.
(٢٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٧، ص ٢١.
(٢٨) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، كيف نفهمهم، مرجع سابق، ص ١٨٩.
(29) Etienne Gilson: History of Christian Philosophy in The Middle Ages, Random House, New York, 1955,
P.366.
(٣٠) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١م، ص ٣٩٥.
(٣١) نفس المرجع السابق، ص. ص. ٣٩٥، ٣٩٦.
(٣٢) القاضى أبى الحسن عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٤، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٥م، ص ١٢٦.
(٣٣) نفس المرجع السابق، ص ١٥٢.
(٣٤) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، مرجع سابق ص ٤٢١.
(٣٥) محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، الطبعة السابعة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م، ص.ص. ٤٢، ٤٣.
(٣٦) عبد الرحمن بدوى: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، الطبعة الثانية، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٣، ص. ص. ٤٥: ٤٩.



(٣٧) لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى، ترجمة ابراهيم السامرائى، منشورات وزارة الإعلام، مهرجان الفارابى، بغداد ١٩٧٥، ص ٨.
(٣٨) نفس المرجع السابق، ص.ص. ٨، ٩.
(٣٩) نفس المرجع السابق، الفقرتين (٨٥، ٨٦)، ص ١٥٠.
(٤٠) محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٠٧.
(٤١) أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، ط٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م، ص.ص ٣٠، ٣١.
(٤٢) لسنج: تربية الجنس البشرى، مرجع سابق، فقرة (٧٦)، ص ١٤٨، وتعليق المترجم بنفس الصفحة.
(43) Tiliyard, E. M. W.: Myth and the English Mind, Callier Book, New York 1961, P. 12.
(٤٤) هادى نعمان الهيتى: أدب الأطفال، فلسفته، فنونه، وسائطه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م، ص.ص ١٩١،١٩٢.
(٤٥) وليم هاولز: ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، دار النهضة العربية للنشر، القاهرة ١٩٨٤م، ص ٢٣٢.
(٤٦) توماس بلفنش: عصر الأساطير، ترجمة رشدى السيسى، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦م، ص. ص ٤١١، ٤١٢.
وأيضا" زكى المحاسنى: أساطير ملهمة، دار المعارف القاهرة ١٩٧٠م، ص ١١.
(٤٧) سيجموند فرويد: قلق فى الحضارة، ترجمة جورج طرابيشى، ط٣، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢م، ص ٢٩.
(٤٨) كارل جوستاف يونج: علم النفس التحليلى، ترجمة نهاج خياطة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣م، مقدمة المترجم، ص.ص ٢٨، ٢٩.
(٤٩) عبد الرحمن بدوى: شلنج، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١م، ص.ص ٣٩٦، ٣٧٠.
(٥٠) كارم محمود عزيز: الأسطورة فجر الإبداع الإنسانى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة ٢٠٠٢م، ص. ٣٦.
(٥١) مراد وهبة: المعجم الفلسفى، دار قباء للنشر، ط٤، القاهرة ١٩٩٨م، ص.٦٢.
(٥٢) كارم محمود عزيز: الأسطورة فجر الإبداع الإنسانى، مرجع سابق، ص. ١٦.
(٥٣) إرنست كاسيرر: فى المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص. ص ١٢٤، ١٢٥.
(٥٤) ابن طفيل، أبو بكر محمد: حى بن يقظان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة لجميع، القاهرة ١٩٩٩م، ص.ص ١١٧: ١٢٢.
(55) Zeller, Eduard: Outlines of History of Greek Philosophy, Translated to English by L. R. Palmer, Thirteenth editin, Dover Publication Inc., new York, 1980, P. 62.
(٥٦) إرنست كاسيرر: فى المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص. ص ١١٢: ١١٤.
(٥٧) نفس المرجع السابق، ص ١١٥.
(٥٨) جمال حمدان: اليهود أنثروبولوجياً، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ١٩٩٨م، ص.ص ٦٣: ٦٦.
(٥٩) ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق، المجلد الأول [٢] ص.ص ٣٢٤، ٣٢٧.
(٦٠) جمال حمدان: اليهود أنثروبولوجياً، مرجع سابق، ص. ص ٦٩: ٧٧.
(٦١) آرثر كيستلر: القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم، ترجمة أحمد نجيب هاشم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩١م، ص ١٧٩.
(٦٢) ماهر سمك: اليهود فى المغرب، دار الحرية، القاهرة ١٩٩٨م، ص.ص ٤٢، ٤٣.
(٦٣) نفس المرجع السابق، ص.ص ٤٦: ٤٩.
(٦٤) نفس المرجع السابق، ص.ص ٥٣: ٥٦.
(٦٥) عبد الوهاب المسيرى: الأيدولوجية الصهيونية، دراسة فى علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٠، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب،
الكويت، ديسمبر ١٩٨٢م، ص.ص ٨٠، ٨١.
(٦٦) ماهر سمك: اليهود فى المغرب، مرجع سابق، ص. ص ٥٨، ٥٩.
(٦٧) سفر الخروج: الإصحاح ١٩ (٥،٦).
(٦٨) سفر الخروج: الإصحاح ٢٩ (٤٥، ٤٦).



(٦٩) سفر الخروج: الإصحاح ٣٣ (١٦، ١٧).
(٧٠) سفر اللاويين: إصحاح ٢٦ (١١).
(٧١) سفر التثنية: إصحاح ٤ (٢٠).
(٧٢) سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص.ص ١٧١، ١٧٢.
(٧٣) سفر التثنية: الإصحاح العاشر(١٥)، الإصحاح الرابع(٦)، (٨).
(٧٤) سفر التثنية: الإصحاح التاسع (٦، ٧).
(٧٥) سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص ١٧٤.
(٧٦) نفس المرجع السابق، ص.ص ١٧٤، ١٧٥.
(٧٧) نفس المرجع السابق، ص.ص ١٧٥، ١٧٦.
(٧٨) سفر التثنية: الإصحاح الرابع (٧).
(٧٩) سفر الخروج: الإصحاح ٣٤ (٩).
(٨٠) سفر أرميا: الإصحاح ٣١ (٣٦،٣٥)، حزقيال: الإصحاح ٢٠ (٣٤).
(٨١) سفر التثنية: الإصحاح ٨ (١٩).
(٨٢) سبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص.ص ١٨٦، ١٨٧. والآية من سفر صفنيا: الإصحاح ٣ (٩).
(٨٣) عبد الوهاب المسيرى: الجماعات الوظيفية اليهودية "نموذج تفسيرى جديد"، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ١٤
(٨٤) نفس المرجع السابق، ص.ص ٤١، ٤٢.
(٨٥) نفس المرجع السابق، ص.ص ٩٦، ٩٧.
(٨٦) نفس المرجع السابق، ص ١٠٧.
(٨٧) هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٦م، فقرة ٢٥٧، ص ٤٩٧.
(88) http// alzakera. Palestineforums. Com/ T 5572 – Topic.
(89) Ibid.
(90) Ibid.
(91) www. Muslem. Net/ vb/ showthread. Php? 194558 - تيودور هرتزل
(٩٢) روجيه جارودى: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨م، ص. ص ٢٦، ٢٧.
(93) www. Muslem. Net/ vb/ showthread. Php? 194558 - تيودور هرتزل
(٩٤) وثيقة المؤتمر المركزى للحاخامات الأمريكيين، الكتاب السنوى السابع ١٨٩٧م، ص ١٢، عن روجيه جارودى، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، مرجع سابق، ص ٢٨.
(٩٥) روجيه جارودى: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، مرجع سابق، ص ٣١.
(٩٦) مارتن بوبر: إسرائيل والعالم، الناشر شوكين، نيويورك ١٩٤٨م، ص ٢٦٣. عن روجيه جارودى، المرجع السابق، ص ٣٢.
(٩٧) هيجل: أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، فقرة ٢٥٨، ص ٤٩٧.
(٩٨) نفس المرجع السابق، الفقرة ٢٦٠ ص. ص ٥٠٥: ٥٠٧.
(٩٩) نفس المرجع السابق، ص.ص ٥٢٥، ٥٢٦ والفقرة ٢٧٩ (الإضافة) ص ٥٤٤.
(١٠٠) نفس المرجع السابق، الفقرة ٢٧٠ (الإضافة)، ص ٥١٦.
(١٠١) نفس المرجع السابق، الفقرة ٢٧٠ (الإضافة) ص.ص ٥١٣، ٥١٤.
(١٠٢) نفس المرجع السابق، ص.ص ٥١٤، ٥١٦.
(١٠٣) عبد الوهاب المسيرى: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ١٨٤.
(١٠٤) عبد الوهاب المسيرى: الحركة الصهيونية، الخلفية التاريخية، بحث بمجلة عالم الفكر، المجلد الرابع عشر، العدد الأول [ص.ص ١٣: ٤٦] وزارة الإعلام، الكويت، أبريل: يونية ١٩٨٣م، ص.ص ٣٢.
(105) Michael Selzer: Zionism Reconsidered, The Rejection of Jewish Normalcy, Macmillan, New York, 1970, P.P. 160: 164.
(١٠٦) عبد الوهاب المسيرى: اللغة والمجاز، مرجع سابق، ص.ص ١٨٥، ١٨٦.

(١٠٧) عبد الوهاب المسيرى: الحركة الصهيونية، مرجع سابق، ص ٣١.
(١٠٨) عبد الوهاب المسيرى: اللغة والمجاز، مرجع سابق، ص ١٨١.
(١٠٩) عبد الوهاب المسيرى: الحركة الصهيونية، مرجع سابق، ص.ص ٣٦، ٣٧.
(١١٠) روجيه جارودى: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، مرجع سابق، ص.ص ٤٥: ٤٧.
(١١١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٠م، ص ص ١٤، ١٥.
(١١٢) الكتاب المقدس: العهد الجديد، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثامن: ٥، ٦.
(113) Etienne Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Op. cit., PP. 13, 14.
(114) Ibid., P.P. 21, 22. وأيضاً: چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، ج ١، ص ١٤٠.

(١١٥) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، ج ٢، ترجمة فهيم عزيز، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٨م، ص.ص ٣١،٣٢.
(116) Erich From: The Dogma of Chrrist, Routledge & Kegan Paul Edition, London 1963, P.P. 59, 60.
(١١٧) لويس غرديه، جورج قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، ج٢، ترجمة صبحى الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩، ص.
ص ٢٨٣، ٢٨٤. وأيضا: چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، ج٢، ص ٤٧.
(١١٨) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، إصحاح ١٠: ٣٠.
(١١٩) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، من إصحاح ١٤: ٩.
(١٢٠) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، ج ٢، مرجع سابق، ص ٥٠.
(١٢١) نفس المرجع السابق، ص. ص ٥٣، ٥٤.
(١٢٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٩٩م، ص. ص ٢٦٩: ٢٧٣.
(١٢٣) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، ج٢، مرجع سابق، ص ٥٨.
(١٢٤) نفس المرجع السابق، ص.ص ٦٥، ٦٦. وأيضاً: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص. ص ٢٧٩، ٢٨٠.
(١٢٥) أندرو مِلر: مختصر تاريخ الكنيسة، ط٤، مكتبة الأخوة، القاهرة ٢٠٠٣م، ص ١٥٢.
(١٢٦) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج ٣, ص. ص ٤٠، ٤١.
(١٢٧) الكتاب المقدس، العهد الجديد، أعمال الرسل، الإصحاح ٢: ٣٦.
(١٢٨) الكتاب المقدس، العهد الجديد، العبرانيين، إصحاح ٣: ١, ٢.
(١٢٩) الكتاب المقدس، العهد الجديد، كولوسى، الإصحاح ١: ١٥, ١٦.
(١٣٠) أندرو مِلر: مختصر تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.
(١٣١) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج ٣، ص٤٧.
(١٣٢) نفس المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٨.
(133) James Craigie Robertson: History of The Christian Church, Vol. 1, Ad. 64- 590, Fourth edition, John
Murray, London, 1867, Book II, Ch.1, P.P 206: 208.
(134) Ibid., P. 209.
(135) Ibid., P.P. 216: 218.
(136) Ibid., P. 225.
(١٣٧) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧٩.
(138) James Craigie Robertson: History of The Christian Church, Vol. 1, Op.cit, P.P. 247: 251.
(139) Etienne Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Op. cit, P.P. 52, 53.
(١٤٠) نفس المرجع السابق، ص ١١١. چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج ٣, ص. ص ١٠٠: ١٠٨.
(١٤١) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج ٣, ص. ص ٢١٤، ٢١٥.
(١٤٢) لويس غرديه، جورج قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، ج٢، مرجع سابق ص. ص ٣٠٢: ٣٠٥.
(١٤٣) نفس المرجع السابق، ص ٣١٧.
(١٤٤) أندرو ميلر: مختصر تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ص ٣٤٥.
(145) Ibid, P. 522.

(١٤٦) هنرى توماس، ناتالى توماس: قادة العلوم وتراجم حياتهم، ترجمة سعد زغلول محمد، ط٢، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠١٠م، ص ص ٣٥: ٣٧

(١٤٧) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة د.ت، ص ٢٤.

(١٤٨) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٤٩) جاليليو جاليليه: حوار حول النظامين الرئيسيين للكون: النظام البطليموسى والنظام الكوبرنيقى، ج١، ترجمة محمد أسعد عبد الرؤف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩١م، ص.ص ٤٨: ٥٠.

(١٥٠) چون لوريمر: تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج٤، ص.ص ٥٦: ٥٨.

(١٥١) مفس المرجع السابق، ص.ص ٧٩، ٨٠.

(١٥٢) إرنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(١٥٣) نفس المرجع السابق، ص ٥٢.

(١٥٤) هنرى توماس، ناتالى توماس: قادة العلوم، مرجع سابق، ص ٤٢.

(155) Eddington, A.: The Natural of Physical World, University of Michigan Press, 1963, P.43

(١٥٦) هنرى توماس، ناتالى توماس: قادة العلوم، مرجع سابق، ص ٤٩، ٥٠.

(١٥٧) نفس المرجع السابق، ص ٥١.

(١٥٨) جاليليو جاليليه: حوار حول النظامين الرئيسيين للكون، النظام البطليموسى والنظام الكوبرنيقى، مرجع سابق، ج١، مقدمة المترجم، ص ١١.

(١٥٩) هنرى توماس، ناتالى توماس: قادة العلوم، مرجع سابق، ص ٢٢.

(١٦٠) جاليليو جاليليه: حوار حول النظامين الرئيسيين للكون، النظام البطليموسى والنظام الكوبرنيقى، مرجع سابق، ص ٢٣.

(١٦١) جاليليو جاليليه: حوار حول النظامين الرئيسيين للكون، النظام البطليموسى والنظام الكوبرنيقى، مرجع سابق،ج١، مقدمة المترجم، ص.ص ٢٤، ٢٥.

(١٦٢) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، مرجع سابق، القسم السادس، ص ٢٧٠, وسبق اقتباس النصّ بالقسم الأول من هذا البحث.

(163) Blake D. Dutton: Physics and Metaphysics in Descartes and Galileo, Journal Of The History Of Philosophy, Vol.37: 1, P.P. 49: 71, January 1999, P.P. 49: 51.

(164) Blake D. Dutton: Physics and Metaphysics in Descartes and Galileo, Op. cit, P.P. 52, 53.

(165) René Descartes: Objections against the meditations and replies, op. cit., Ob. 6, Reply P. 229.

(١٦٦) من رسالة إلى الأب مرسين فى ٢٧ مايو ١٦٣٠م، نقلاً عن:

Beatrice K. Room: The Philosophy of Malebranche, Op. cit, P. 46.

وأيضاً: جنفياف روديس لويس: ديكارت والعقلانية، مرجع سابق، ص. ص ٦٠، ٦١. و: إميل خورى: مقدمة ترجمته لكتاب العالم، مرجع سابق ص ٣١.

(167) Ibid, P. 523.

(168) Ibid.,

(169) Burtt, E. A.: The Metaphysical Foundition of Modern Science, Dover Publication, Inc. Mineola, New York, 2003, P. 121.

(١٧٠) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص ص ١٦٧: ١٦٩.

(١٧١) نفس المرجع السابق، ص. ص ٤٩، ٥٠.

(١٧٢) نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.

(173) Immanuel Kant: Critique of Pure Reason, Translated to English by Paul Guyer and W. Wood, Cambridge University Press, 1997, P.P. 460: 484.

(174) Ibid., A Preface to the second edition, P. B.XX.

(١٧٥) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص .ص ٩٤: ١٠١.

(١٧٦) نفس المرجع السابق، ص ١٠١.

(١٧٧) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعى، ترجمة منصور القاضى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣م، ص ٦٦.



(١٧٨) نفس المرجع السابق، ص.ص ٦٧: ٧٠.
(١٧٩) نفس المرجع السابق، ص.ص ٧٣، ٧٤.
(١٨٠) أندريه كريسون: فولتير "حياته - آثاره - فلسفته"، ترجمة صباح محيى الدين، ط٢، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٤م، ص.ص ٥٩، ٦٠.
(١٨١) نفس المرجع السابق، ص.ص ٦٠، ٦١.
(١٨٢) نفس المرجع السابق، ص ٦٣.
(١٨٣) نفس المرجع السابق، ص.ص ٦٣، ٦٤.
(١٨٤) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعى، مرجع سابق، ص ٧٥.
(١٨٥) نفس المرجع السابق، ص ١٣٥، وأيضاً: أندريه كريسون: فولتير "حياته - آثاره - فلسفته"، مرجع سابق، ص ٦٧.
(١٨٦) أندريه كريسون: فولتير "حياته - آثاره - فلسفته"، مرجع سابق، ص.ص ٦٨، ٦٩.
(١٨٧) فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، ابن سينا، الغزالى، فخر الدين الرازى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٩م، ص.ص ٥٨، ٥٩.
(١٨٨) أندريه كريسون: فولتير "حياته - آثاره - فلسفته"، مرجع سابق، ص.ص ٧١: ٧٣.
(١٨٩) نفس المرجع السابق، ص.ص ٧٤: ٧٨.
(١٩٠) نفس المرجع السابق، ص.ص ٨٧: ٩٠.
(١٩١) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعى، مرجع سابق، ص.ص ١٣٥، ١٣٦.
(١٩٢) أندريه كريسون: فولتير "حياته - آثاره - فلسفته"، مرجع سابق، ص.ص ١٢٢، ١٢٣.
(١٩٣) نفس المرجع السابق، ص.ص١٢٣: ١٢٤.
(١٩٤) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعى، مرجع سابق، ص.ص ٨٠، ٨١.
(١٩٥) نفس المرجع السابق، ص.ص ٨٢، ٨٣.
(١٩٦) نفس المرجع السابق، ص.ص ٨٣، ٨٤.
(١٩٧) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣م، ص.ص ٣٨٦، ٣٨٧.
(١٩٨) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعى، مرجع سابق، ص ٨٤.
(199) Jean-Jacques Rousseau: Emile: Or Treatise on Education, Translated to English by William P. Payne, Great Books In Philosophy, Copyright By Encyclopedia Britannica, Inc. U.S.A., 1952, Part IV, P. 567.
(200) Ibid, P.P. 570,571.
(٢٠١) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعى، مرجع سابق، ص.ص ٩١، ٩٢.
(202) Jean-Jacques Rousseau: Emile, P. 575.
(٢٠٣) عمانوئيل كنط: نقد العقل العملى، ترجمة أحمد شويرب، دار اليقظة العربية، بيروت ١٩٦٦م، مقدمة المترجم، ص ١٠.
(204) Immanuel Kant: Critique of Pure Reason, Op.cit, Preface to second edition, P.P. B. XXVI, B. XXVII.
(205) Ibid, P.P. B.XXVIII: B. XXX.
(206) Immanuel Kant: On The Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy, Translated to English by George di Giovanni, In Rational Theology, Translated and Edited by Allen W. Wood & George di Giovanni, [P.P. 24: 37], Cambridge University Press, New york 1996, P.P. 29, 30.
(٢٠٧) محمد المزوغي: عمانوئيل كنط، الدين فى حدود العقل الخالص، أو التنوير الناقص، دار الساقى، بيروت ٢٠٠٧م، ص ٣٨.
(208) Immanuel Kant: Religion Within The Boundaries of Mere Reason, Translated to English by George di Giovanni, In Rational Theology, Translated and Edited by Allen W. Wood & George di Giovanni, [P.P.57: 215], Cambridge University Press, New york 1996, P. 142.
(٢٠٩) الكتاب المقدس، إنجيل متى، إصحاح ٦، ٥: ٧.
(210) Immanuel Kant: Religion Within The Boundaries of Mere Reason, Op. cit., 208: 211.
(٢١١) محمد المزوغي: عمانوئيل كنط، مرجع سابق، ص.ص ٧٠، ٧١.
(212) Immanuel Kant: Religion Within The Boundaries of Mere Reason, Op. cit., 106: 108.



(٢١٣) الكتاب المقدس، إنجيل متى، إصحاح ٦، ٩: ١٣.
(214) Immanuel Kant: Religion Within The Boundaries of Mere Reason, Op. cit., P. 141.
(215) Burtt, E. A.: The Metaphysical Foundition of Modern Science, Op. cit., P. P. 524, 525.
(٢١٦) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٢، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ١٩٨٤م، ص ١٢٤.
(٢١٧) مراد وهبة: المعجم الفلسفى، مرجع سابق، ص ٤٦٨.
(٢١٨) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، ط١، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٨٩م، ص ٤٦.
(٢١٩) نقلاً بتصرف عن مراد وهبة: الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر، مقال بمجلة المنار، العدد ٤٩، القاهرة يناير ١٩٨٩م، ص ص ٩٤،٩٥.